برطانوی ہند میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم

ایک ناقدانہ جائزہ

دارالعلوم دیوبند

جلد اوّل

ڈاکٹر رشید احمد (جالندھری)

برطانوی ہند میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم

ایک ناقدانہ جائزہ

جلد اوّل

ڈاکٹر رشید احمد (جالندھری)

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

۲۔ کلب روڈ، لاہور

ISBN 969-469-095-1

طبع دوم: 2004

تعداد: 1500

ناشر: ڈاکٹر رشید احمد (جالندھری)

ناظم ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

مطبع: مکتبہ جدید پریس، لاہور

قیمت: -/225 روپے

اس کتاب کی طباعت واشاعت اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، انفاق فاؤنڈیشن، کراچی اور محکمہ اطلاعات وثقافت، حکومتِ پنجاب کی مالی معاونت کی بدولت ممکن ہوئی ہے۔ شکریہ!

انتساب

مرحوم والدین: جان محمد اور فاطمہ بی بی

کے نام

''اب دیکھنے کو جن کے آنکھیں ترستیاں ہیں''

آتی ہے دمِ صبح صدا عرشِ بریں سے
کھویا گیا کس طرح ترا جوہرِ ادراک
کس طرح ہوا کند ترا نشترِ تحقیق،
ہوتے نہیں کیوں تجھ سے ستاروں کے جگر چاک
اب تک ہے رواں اگرچہ لہو تیری رگوں میں
نے گرمیٔ افکار نہ اندیشہ بے باک

(اقبالؒ)

فہرست

ابتدائیہ

اُدھر کئی سال پہلے برطانوی ہندوستان میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کے موضوع پر میری ڈاکٹر عزیز (K.K.AZIZ) سے بات چیت ہوئی، ڈاکٹر موصوف ان دنوں ''قومی ادارہ برائے تحقیق تاریخ وثقافت'' اسلام آباد کے صدر تھے۔ ہماری رائے تھی کہ ان تعلیمی اداروں پر تحقیقی کام ہونا چاہیے، خاص طور پر دارالعلوم، دیوبند، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ندوۃ العلماء لکھنؤ اور جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی۔ کیوں کہ ان اداروں نے برطانوی ہندوستان میں مسلمانوں کی مذہبی اور سیاسی تحریکوں میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ خاکسار نے اس موضوع پر کام شروع کیا ہی تھا کہ مجھے ''قومی ادارہ'' کو چھوڑنا پڑا، کام کی رفتار سست پڑ گئی، تھوڑی مدت کے بعد حالات نے ایک نئی کروٹ بدلی تو یہ کام یک قلم رُک گیا۔ بعد میں ڈاکٹر منظور احمد (صدر شعبۂ فلسفہ، کراچی یونیورسٹی) نے مجھ سے کہا کہ اس موضوع کو اس کی غیر معمولی اہمیت کے پیشِ نظر ترک کر دینا مناسب نہ ہوگا۔ ڈاکٹر موصوف نے یہ تجویز ''عثمان میموریل فاؤنڈیشن'' (USMAN MEMORIAL FOUNDATION) کی طرف سے پیش کی تھی۔ چنانچہ خاکسار نے جب ڈاکٹر منظور احمد کے مشورہ پر دارالعلوم دیوبند پر لکھنا شروع کیا، تو مسلم تاریخ میں علماء کی دریافت، شریعت اسلامیہ کی تفسیر و تاویل کا مسئلہ اور علماء، برصغیر میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم، 1857ء کا ہنگامہ اور علمائے دیوبند، غرض یہ کہ یہ سارے مسائل سامنے آئے، جن سے تغافل برتنا ممکن نہ تھا، ان مسائل پر لکھنے کے لیے ملک کی مختلف لائبریریوں سے رجوع کرنا پڑا اور اس

عرصہ میں جب کبھی ملک سے باہر جانا پڑا تو برٹش لائبریری لندن اور انڈیا آفس لائبریری سے استفادہ کا مقدور بھر موقع ملا۔ جب ایک مدت کے بعد مسودہ مکمل ہوا تو مجھے ایک بار پھر ملک سے باہر جانا پڑا اور ابتلاء کی ایک نئی منزل سے واسطہ پڑا، جس کی وجہ سے مسودہ پر نظرِ ثانی اور اسے آخری شکل دینے کا معاملہ ایک عرصہ تک التواء میں پڑا رہا، لیکن جونہی مکروہاتِ دنیا سے نجات ملی تو پھر دار العلوم دیوبند کی طرف واپس آ گیا۔ خدا کا شکر ہے کہ اس کی بے پایاں رحمت سے دار العلوم سے متعلق یہ تحقیقی کام مکمل ہو گیا، رہا یہ سوال کہ ہم اس موضوع سے انصاف کرنے میں کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں۔ اس بات کا فیصلہ پڑھنے والے کریں گے اور انہی کا فیصلہ آخری اور بے لاگ فیصلہ ہو گا۔

میں یہاں ان دوستوں اور اداروں کا شکریہ ادا کرنا اپنا خوشگوار فریضہ تصور کرتا ہوں، جن کے تعاون سے یہ منصوبہ پایۂ تکمیل تک پہنچا۔ میں عثمان میموریل فاؤنڈیشن کراچی، برٹش لائبریری، انڈیا آفس لائبریری، لندن، برٹش کونسل اسلام آباد، ادارہ شرقیات (ہیمبرگ جرمنی) کا شکر گزار ہوں جن کے تعاون سے خاکسار دل جمعی کے ساتھ سیاحت تحقیق سے لطف اندوز ہوتا رہا۔ ایسے ہی میں ڈاکٹر کے کے عزیز، حکیم محمد شریف جگرانوی، چوہدری منیر احمد، پروفیسر لئیق احمد، سید ظفر احمد، مولانا سعید الرحمان علوی، ڈاکٹر منظور احمد، عبدالحلیم خاور، ڈاکٹر خالد دوران (جرمنی)، ڈاکٹر افتخار احمد سید، لندن، ڈاکٹر خالد حسن قادری، لندن، سلیم قریشی، لندن، ڈاکٹر فضل الرحمان (شکاگو) کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں کہ ان کی عنایات سے میری مشکلیں آسان ہوتی گئیں۔ حافظ عبدالرشید ارشد اور جناب غلام رسول صاحب بھی میرے شکریہ کے مستحق ہیں جو مسودے کی کتابت اور تصحیح کے سلسلہ میں مسلسل زحمت برداشت کرتے رہے۔ آخر میں مَیں اپنے محترم دوست اور ملک کے معروف دانشور ڈاکٹر محمد اجمل کا خاص طور پر ممنون ہوں۔ انھوں نے پورے مسودے کو دیکھ کر اس کی خامیوں سے آگاہ فرمایا اور اپنے قیمتی مشوروں اور تجویزوں سے نوازا۔ مزید یہ کہ اس کتاب کے لیے انھوں نے پیش لفظ بھی رقم

فرمایا۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کے لیے شکریہ کے یہ رسمی الفاظ میرے جذبات دعواطف کی ترجمانی کرنے سے قاصر ہیں۔

میں ڈاکٹر میخائل مہار (MICHAEL MAHAR)، پروفیسر ادارہ شرقیات، ایریزونا یونیورسٹی (ARIZONA) کا تہہ دل سے ممنون ہوں، جنھوں نے جامعہ برکلے میں دارالعلوم پر لکھے گئے بعض مقالات کو بھیجنے کی زحمت گوارا فرمائی۔

ہمیں افسوس ہے کہ مولانا محمد طیب صاحبؒ (سابق ناظم دارالعلوم، دیوبند) اس کتاب کے چھپنے سے پہلے ہی سفرِ آخرت پر روانہ ہو گئے۔ مولانا مرحوم نے ہمیں دارالعلوم آنے کی دعوت دی تھی، مولاناؒ اگر آج زندہ ہوتے، تو ہمیں یقین ہے کہ وہ اس کتاب کو دیکھ کر خوش ہوتے۔

رشید احمد

لاہور، 27 فروری 1988ء

پیش لفظ

دارالعلوم دیوبند ایک عرصے سے ہندوستان کے مسلمانوں کے علم وفضل کی شناخت رہا ہے، یہ ایک ایسا ادارہ ہے جس نے دینی علوم کی تعلیم وترویج کے سلسلے میں نمایاں مقام حاصل کر لیا ہے، دور دور سے غرض یہ کہ تمام دنیا کے ممالک بالخصوص مسلم ممالک سے طلباء یہاں دینی علوم کی پیاس بجھانے کے لیے آتے رہے ہیں اور اب بھی آتے ہیں۔

درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اور دیوبند سے فارغ التحصیل طلباء نے ہندوستان کے علمی میدانوں میں نئے نئے راستے پیدا کیے اور اجتہاد کیا، مولانا رشید احمد گنگوہیؒ، مولانا محمود الحسنؒ، مولانا اشرف علی تھانویؒ، مولانا شبیر احمد عثمانیؒ، مولانا سید حسین احمد مدنیؒ اس جامعہ سے وابستہ رہے ہیں اور ایک مدت تک یہ لوگ برصغیر ہند وپاک کے معرکہ ہائے نقد ونظر میں پیش پیش تھے اور اس ملک کی دینی اور علمی فضا انہی کے وجود سے جگمگاتی رہی، یہ بات بہت حد تک صحیح ہے کہ یہ جامعہ، جامعہ ازہر، قاہرہ کا نمونہ ہے اور جہاں جامعہ ازہر کے ڈھانچے اور تفاعل میں تغیر وتبدل ہوا ہے وہاں دیوبند میں بھی خاصی تبدیلیاں آئی ہیں۔

ڈاکٹر رشید احمد (جالندھری) نے اس کتاب میں دیوبند کے مدرسے کی تاریخ بیان کی ہے، اس تاریخ کی دو خصوصیتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ڈاکٹر صاحب خود جامعہ دیوبند میں زیر تعلیم رہے ہیں اور ان کے بیان میں ایک ذاتی دلچسپی کی چاشنی موجود ہے، دوئم یہ کہ انھوں نے محض واقعاتی تاریخ نہیں لکھی، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس کے نصاب پر تنقید بھی کی ہے کہ موجودہ

حالات میں درسِ نظامی کے ساتھ علم کی اور شاخوں کی تعلیم بھی لازمی ہے، یہ ضرورت ہے زمانے کے انقلابات کی، اگر یہ تعلیم نہ ہوتو انسان کے دینی علم کو دنیوی ضروریات کے ساتھ تطابق حاصل نہیں ہوسکتا۔

اس لیے کتاب اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک منفرد حیثیت رکھتی ہے، اس میں دیو بند کے تصور (IMAGE) پر جوغلواور مبالغے کے بادل چھاگئے تھے، ان بادلوں کو ہٹا کر اسے حقیقت کی روشنی میں لاکراس کی اصلی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس کتاب نے تاریخ لکھنے کا ایک نیا انداز پیدا کیا ہے اور نقد ونظر کے جائز اور جامع اصولوں کو اپنا کر لکھی گئی ہے، اس سے ہمارے علم میں بیش بہا اضافہ ہوتا ہے۔

مجھے امید ہے کہ اہل علم کے لیے مسلم مدارس میں دلچسپی رکھنے والوں کے لیے اور برصغیر میں مسلمانوں کی ذہنی ترقی کے طلباء کے لیے یہ کتاب مقبول بھی ہوگی اور مفید بھی۔

محمد اجمل

مقدمہ

ہر چند اسلام میں مذہبی پیشوائیت (PRIESTHOOD) نہیں ہے اور نہ ہی ریاست اور کنیسا کی باہمی سیاسی کشمکش سے، جو تاریخ نصرانیت کا ایک اہم باب ہے، اسلام کو واسطہ پڑا ہے، تاہم علماء ایک مذہبی جماعت کی حیثیت سے تاریخِ اسلام میں اپنا مقام رکھتے ہیں، جو آج بھی عقیدے اور اس کی روایتی اور تاریخی تعبیر وتشریح کے دفاع میں تقریباً وہی کردار ادا کر رہے ہیں، جو چرچ اپنے مذہبی عقائد کی حمایت میں منظم طور پر ادا کر رہا ہے۔ علماء نہ صرف عقائد کے دفاع میں سرگرم عمل رہے، بلکہ انھیں اس میدان میں واحد نمایندگی کا بھی دعویٰ رہا ہے، جسے عمومی طور پر آج تک چیلنج نہیں کیا جا سکا، یہی وجہ ہے کہ علماء کی تاریخ، کنیسا کی تاریخ سے گہری مماثلت رکھتی ہے۔ تاریخ نے بھی اس بات کا اعتراف کرنے میں بخل سے کام نہیں لیا کہ علماء نے اپنے بنیادی فرائض کو بجالانے کے ساتھ ساتھ مسلم ریاستوں کے بناؤ اور بگاڑ میں بھی ایک نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ برصغیر میں مسلمانوں کی سیاسی وفوجی برتری سے لے کر 1857ء تک علماء کی ایک جماعت دربار سے وابستہ رہی، جس نے نہ صرف قضاء اور افتاء میں اپنے فرائض انجام دیے بلکہ تخت وتاج کی شکست وریخت میں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ علماء ہی کی ایک دوسری جماعت ایسی بھی تھی، جو سرکاری جاہ وجلال سے الگ رہ کر درس وتدریس اور وعظ وارشاد میں برابر مشغول رہی۔ اس لیے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اسلام کی قانونی اور مذہبی زندگی کی تاریخ دراصل علماء کی علمی سرگرمیوں کی ایک ایسی مستند روئیداد ہے جس

میں مسلم جماعت کے فکری، مذہبی اور اجتماعی خدوخال کو دیکھا جا سکتا ہے۔

ہر چند آج تعلیم کا ایک شعبہ علماء کی قلمرو سے باہر نکل گیا ہے، لیکن برصغیر کی مسلم تاریخ میں درس و تدریس کی رونق انہی سے قائم رہی اور اسلامی قانون کی تعبیر و تشریح کا فریضہ بھی انہی نے سرانجام دیا، مسلم سوسائٹی میں علمائے حق اور اصحاب معرفت کی ایک جماعت برابر موجود رہی جو صدیوں تک دار و رسن کو آزمائش میں ڈالتی رہی۔ اور ہر ظالم حکمران کے خلاف آواز اٹھاتی رہی، چوں کہ اس کے رگ و پے میں ''العظمة للّٰہ'' (بڑائی صرف اللہ کے لیے ہے) کی شراب ربانی اتر چکی تھی۔ اس لیے یہ جماعت نہ تو مستبد حکمرانوں سے مرعوب ہوئی اور نہ ہی کسی دنیاوی مفاد کے فتنہ میں مبتلا، اسے علماء کی کرامت کہیے یا کچھ اور کہ علماء کی مذہبی سیادت کے خلاف کوئی آواز کامیاب نہ ہو سکی۔ علماء کے اس تاریخی مقام کے بارے میں اردو میں بہت کم لکھا گیا، حال آں کہ ان کی علمی، مذہبی اور سیاسی سعی و نشاط کا یہ جائز تقاضا تھا کہ اس کا تفصیلی جائزہ لیا جاتا، کیوں کہ مذہبی علوم کی نشر و اشاعت میں ہندوستانی علماء کی خدمات کو عرب دنیا نے بھی سراہا، مثلاً علامہ رشید رضا نے کہا تھا کہ اگر اس زمانہ میں علمائے ہند نے علم حدیث کی طرف دھیان نہ دیا ہوتا، تو آج یہ علم مشرق سے ناپید ہو چکا ہوتا[1]۔ چنانچہ اہل علم سے یہ توقع بے جا نہ تھی کہ وہ برطانوی ہندوستان میں علماء کی مذہبی، علمی اور سیاسی خدمات اور اجتماعی زندگی پر ان کے گہرے اثرات پر سنجیدگی سے قلم اٹھائیں گے۔ چنانچہ اس موضوع پر اردو اور انگریزی زبان میں چند کتابیں لکھی گئیں جن میں موضوع سے انصاف کرنے کی کوشش کی گئی۔ لیکن موضوع کی غیر معمولی اہمیت اہل نظر کو برابر غور و فکر کی دعوت دیتی رہی، لیکن آج سیاست کے ہنگامہ شور و شغب میں اس قسم کی آواز کو مشکل ہی سے سُنا جاتا ہے۔ ہم نے اسی آواز پر کان دھرتے ہوئے آئندہ صفحات میں علماء کی نگرانی میں کام کرنے والے بعض اسلامی اداروں کو موضوع سخن بنایا ہے۔ دارالعلوم دیوبند اسی سلسلہ کی پہلی کڑی ہے۔

اصل موضوع پر لکھنے سے پہلے اس بات کا ذکر بے جا نہ ہوگا کہ لفظ عالم، سکالر کے معنی

میں بولا جاتا ہے۔ ضیاء الدین برنیؒ، خواجہ نظام الدین اولیاءؒ اور غلام علی آزادؒ نے اپنی تحریروں میں علماء کے لیے دانش مند، کا لفظ بھی استعمال کیا ہے[2]۔ لیکن آج اُردو زبان میں عالم یا علماء ایک اصطلاح بن گئی ہے۔ اب علماء سے وہ لوگ مراد لیے جاتے ہیں جو دینیات کے ماہر ہوں اور قرآن وحدیث پر عبور رکھتے ہوں۔ یہاں پر یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ قرآن مجید اور سُنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر دسترس رکھنے والا آدمی خود بخود علماء کی صف میں شامل نہیں ہو جاتا۔ مثلاً اگر ایک آدمی کالج یا یونیورسٹی میں عربی زبان کی تحصیل کے بعد ذاتی محنت سے اسلام کے مذہبی ورثے پر وسیع نظر رکھتا ہے، تو علماء اسے اپنی صفوں میں جگہ دینے کے لیے تیار نہیں ہیں، کیوں کہ ان کی رائے میں علماء اور عالم کے مفہوم میں یہ بات بھی داخل ہے کہ اس نے باقاعدہ طور پر پرانے نظام تعلیم کی جو درس نظامی کے نام سے معروف ہے۔ تکمیل کی ہو اور وہ درس و تدریس اور وعظ وارشاد کا بھی تجربہ رکھتا ہو، نیز یہ کہ وہ اپنی وضع قطع اور معاشرت میں روایتی طرزِ معاشرت کا بھی پابند ہو۔ اگر ایسا نہیں ہے تو علماء کسی ایسے آدمی کو خواہ وہ کتنا ہی فاضل کیوں نہ ہو، عالم ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ مثلاً مرحوم مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کو جو اسلامیات میں اپنی تحریروں کی وجہ سے ایک نمایاں مقام رکھتے ہیں، آج تک علماء سے عالم کی سند نہ مل سکی[3]۔

علماء کا لفظ قرآن مجید اور حدیث رسولؐ میں بھی آیا ہے۔ قرآن مجید میں آیا ہے: اِنَّما یخشی اللّٰہ مِن عبادہ العلماء (سورہ فاطر: ۲۸) یعنی اللہ سے اہل علم ڈرتے ہیں۔ اسی طرح صحیح بخاری کی ایک حدیث میں آیا ہے۔ العلماء ھم ورثۃ الانبیاء (کتاب العلم) یعنی اہل علم ہی انبیائے کرامؑ کے جانشین ہیں۔ بے شبہ لفظ عالم کا اطلاق تاریخ، فلسفہ، سائنس اور دوسرے مضامین کے ماہرین پر ہوسکتا ہے، جیسا کہ آج کل عرب دنیا میں ان مضامین کے سکالرز کے لیے یہ لفظ بولا جاتا ہے۔ لیکن حدیثِ نبویؐ کے یہ الفاظ کہ ''اہل علم انبیاء کے جانشین ہیں'' اس بات پر شاہد ہیں کہ اس لفظ کا اطلاق اصحاب معرفت پر

جنھیں عرفانِ ذات حاصل ہے، یا جو قرآن وسنت کا علم رکھتے ہوئے اللہ کی حمد وثنا میں نغمہ سنج رہتے ہیں، زیادہ موزوں اور مناسب ہے۔ کیوں کہ دُنیا میں انبیائے کرامؑ کے جانشین صحیح معنی میں وہی لوگ ہو سکتے ہیں جو انبیاء کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے پوری بصیرت اور یقین کے ساتھ انسان کو خدا کی طرف بلاتے ہیں۔ قرآن مجید کی آیت بالا کا مفہوم بیان کرتے ہوئے قشیری اور کاشانی نے لکھا ہے کہ علماء ہی وہ لوگ ہیں، جن پر عرفان کے بعد خوف وخشیت طاری ہوتا ہے۔ دراصل جسے اللہ کی عظمت وکبریائی کا علم نہیں، وہ خشیت کی دولت سے محروم ہے، یہ خشیت ہی ہے جس کی بدولت آدمی اپنے جذبات پر قابو رکھتا ہے، اور اللہ ہی کے سہارے جیتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ علماء کو یہ ڈر دامن گیر رہتا ہے کہ کہیں ان سے اللہ کی ذات کے بارے میں کوئی گستاخی یا بے ادبی سرزد نہ ہو جائے یا مقامِ عزیمت سے اتر کر رخصت میں پناہ نہ لے بیٹھیں [4]۔ اہلِ لغت نے عالم کی تشریح کرتے وقت یہ بھی لکھا ہے کہ عالم کے لیے صرف علم ہی نہیں بلکہ عمل کا بھی ہونا ضروری ہے۔ امام مالک نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ عالم کا اپنے گرد وپیش کے حالات سے واقف ہونا بھی ضروری ہے [5]۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علماء کو ایک مذہبی جماعت کی حیثیت سے کب جانا گیا؟ اور مذہبی امور میں ان کی رائے کو کب آخری رائے تسلیم کیا گیا؟ ہرچند اس بارے میں یقین کے ساتھ کوئی رائے قائم نہیں کی جا سکتی۔ البتہ سیاسی اور مذہبی تاریخ کے مطالعہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جب والیانِ ریاست نے مذہبی علوم میں اپنی دلچسپی چھوڑ دی، تو علماء کی رائے ہی کو آخری رائے تسلیم کر لیا گیا۔ پروفیسر حبیب کا خیال ہے کہ جناب امیر معاویہ نے اپنے دورِ حکومت میں تین چیزوں کا اضافہ کیا:

1۔ خلافت، خاندانی بادشاہی میں بدل گئی۔

2۔ نوکر شاہی کی ابتدا۔

3۔ علماء کی دریافت [6]۔

لیکن ہماری رائے یہ ہے کہ دسویں صدی عیسوی میں علماء ایک مضبوط جماعت کی حیثیت سے سوسائٹی میں آگے بڑھے۔ ایرانی اور ترکی سلاطین کے عہد میں جن کی مادری زبان عربی نہیں تھی اور نہ ہی انھیں عربی زبان اور مذہبی روایات سے دلچسپی تھی، علماء نے مذہبی امور میں اپنے آپ کو تنہا ترجمان تسلیم کرالیا۔ مثلاً بدایونی نے لکھا ہے کہ اکبر کے عہد میں ایک غیر مسلم برہمن نے مسجد و مندر کے نزاع میں رسول اکرم کی شان میں گستاخی کی تو اس گستاخی کی سزا کے بارے میں علماء میں اختلاف تھا۔ اکبر اسے قتل کرنے کے حق میں نہیں تھا۔ ملاّ عبدالنبی نے اکبر سے پوچھا تو اکبر نے کہا: ''سیاسیات شرعی تعلق بہ شما دارد، از ماچہ پرسید''۔ چنانچہ برہمن چند دنوں تک گرفتار رہا۔ ملاّ نے اکبر سے دوبارہ پوچھا تو اکبر نے پھر کہا: ''سخن ہماں است کہ گفتہ ایم شما می دانید''۔ گویا اکبر نے صاف طور پر اس بات کا اعتراف کرلیا کہ سیاسیات شرعیہ کا تعلق ملاّ عبدالنبی سے ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ یہی واقعہ ملاّ عبدالنبی کے زوال کا باعث بنا[7]۔ اکبر سے پہلے علاؤالدین خلجی نے اپنے قاضی سے ہندوؤں کے بارے میں پوچھا اور قاضی کا جواب سننے کے بعد قاضی سے کہا! ''تو دانش مند ضرور ہے لیکن تجربہ سے بے بہرہ، میں (خلجی) دانشمند نہیں لیکن تجربہ رکھتا ہوں''۔ یعنی خلجی نے قاضی سے کہا کہ آپ کو امورِ ریاست میں تجربہ نہیں ہے۔ غرضیکہ سلاطین و حکام نے سیاسی سیادت کو اپنا حصّہ قرار دیا اور مذہبی امور ان لوگوں کے لیے چھوڑ دیے، جو مذہبی علوم پر عبور رکھتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ دعویٰ کہ علماء جناب امیر معاویہ کی دریافت ہیں، اس لحاظ سے درست ہے کہ بنو امیہ یا عرب حکمران نشہء اقتدار میں مست تھے اور انھوں نے سیاست اور سپہ گری کو اختیار کیا اور اسے اپنے لیے وجہء افتخار جانا۔ غیر عرب یا آزاد شدہ مسلمانوں (موالی) کا ذہین گروہ دینی علوم کی طرف متوجہ ہُوا اور اپنی محنت، لگن اور جانفشانی سے اپنی یکتائی منوائی۔ ایک دفعہ اموی حکمران ہشام بن عبدالملک نے عطاء سے مکہ، مدینہ، بصرہ، کوفہ، شام اور یمن میں ممتاز اہل علم کے بارے میں پوچھا تو عطاء نے جن اصحاب علم کے نام پیش کیے ان میں صرف ابراہیم نخعی عربی النسل تھے، باقی سب موالی تھے۔ ہشام نے

جواب سن کر کہا کہ اگر تم (عطا) آخری نام (ابراہیم عربی النسل) نہ لیتے تو میری روح شاید پرواز کر جاتی۔ اسی لیے علماء کو موالی اور مولانا کہا جاتا ہے[8]۔ چنانچہ علماء نے عبادات اور معاملات میں عوام کی رہنمائی کی اور بعض علماء نے شرعی قوانین کے جزوی نفاذ میں حکومت وقت کی ملازمت اختیار کی۔ جس سے بادشاہوں کے سیاسی اقتدار کو استحکام ملا۔ علماء نے اپنے طور پر مطلق العنان بادشاہوں کو منصف اور انصاف پرور حکمران بنانے کی کوشش کی۔ قاضی ابو یوسف نے اپنی کتاب ''الخراج'' میں ہارون الرشید کی توجہ سرکاری مظالم کی طرف مبذول کرائی۔ واقعہ یہ ہے کہ معاشرے میں انہی علماء کو عزت کی نگاہ سے دیکھا گیا، جو دربار سے الگ رہ کر عوام کی رہنمائی کرتے رہے۔ ان علماء نے بادشاہوں کے قرب کو خلاف تقویٰ قرار دیا کیوں کہ مطلق العنان بادشاہ شریعت مقدسہ سے بے نیاز ہو کر عیش و عشرت میں ڈوبے رہتے، جس کی وجہ سے خدا ترس علماء بادشاہوں سے دور رہتے۔ چنانچہ ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور ابن حنبلؒ جیسے بلند پایہ لوگ نہ صرف دربار سے الگ رہے، بلکہ اس ''حسین جرم'' کی پاداش میں زیر عتاب بھی رہے، لیکن ان لوگوں کو معاشرہ میں جو مقام ملا، وہ بادشاہوں کے لیے ہمیشہ باعثِ رشک رہا۔ البتہ علماء میں ایسے بھی لوگ تھے، جنھوں نے دربار سے وابستگی کو رخصت اور اربابِ ہمت کے مقام عزیمت سے فروتر تصور کیا اور مقدور بھر دینی و اخلاقی خدمات سرانجام دینے کی کوشش کی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس حقیقت کے باوجود کہ علماء کی دونوں جماعتوں نے درس و تدریس اور قضا و افتاء میں زبردست خدمات سرانجام دیں، سیاست اور انتظامیہ کا شعبہ ہمیشہ علماء اور فقہا قانون کی دسترس سے باہر رہا۔ یہ ٹھیک ہے کہ نظری طور پر سیاست کا دامن شوریٰ اور مشاورت سے باندھا گیا ہے اور صدرِ ریاست کے انتخاب کو ارباب حل و عقد کی رائے کا پابند بنایا گیا ہے، لیکن عملی طور پر شوریٰ کا تصور کبھی بھی (خاص طور پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے بعد) ایک مؤثر ادارہ کی شکل اختیار نہ کر سکا۔ چنانچہ سیاست کے فیصلے ہمیشہ تلوار نے کیے۔ حکمرانوں کا عزل و نصب، امراء کی شکست و ریخت، عیش و طرب کی بزم

آرائیاں۔ غرض یہ کہ ان تمام معاملات میں نہ تو اصحابِ اقتدار نے اخلاقی اور شرعی اقدار کی پروا کی اور نہ ہی علمائے کرام نے آگے بڑھ کر حکمرانوں کی راہ روکی۔ انھوں نے کبھی بھی سنجیدگی سے اس پر غور نہیں کیا کہ پُرامن طور پر نئے خلیفہ کا انتخاب کیوں کر ہو؟ یا جانشینی کی خونی جنگ کو روکنے کے لیے کون سے قواعد وضوابط مرتب کیے جائیں؟ چند شرعی قوانین کی ساری کارروائیاں غریب عوام کے لیے تھیں کہ کوئی بر سر بازار شراب نہ پیے یا زنا نہ کرے یا روزہ کا احترام کرے، لیکن بڑے بڑے بادشاہ، سلاطین، جرنیل، جن کے ظلم وستم سے کوئی نہیں بچا تھا، ہمیشہ تلواروں کی چھاؤں میں چلے اور اپنے آپ کو ہر محاسبہ سے بالاتر تصور کرتے رہے۔ علماء جو اس زمانہ میں دانشمند تھے، عوام اور سلاطین کے درمیان واحد واسطہ، اس باب میں اپنی تاریخی ذمہ داریوں کو نبھانے میں ایک حد تک ناکام رہے۔ اس ناکامی کی جو بھی توجیہہ کی جائے لیکن یہ کہہ کر پہلو نہیں بچایا جا سکتا کہ سیاست علماء کے بس کی بات نہیں۔ ابن خلدون کے مشہور قول کو کہ علماء سیاسیات میں سب سے زیادہ نااہل ہیں، دہرانے سے اس تاریخی واقعہ کا صحیح تجزیہ کرنے میں کوئی مدد نہیں ملتی، کیوں کہ ادھر سو سال سے سیاست پر علماء کی بجائے جس گروہ کا قبضہ ہے، وہ بھی سیاسی میدان میں کوئی صحت منداخلاقی مثال قائم نہ کر سکا۔ صحیح بات تو یہ ہے کہ آج مسلم سوسائٹی کے لیے اس جدید گروہ کی سیاسی اور اخلاقی پستی، علماء کی ''سیاسی نااہلی'' سے کہیں زیادہ تباہ کن ثابت ہوئی ہے۔

باب: اوّل

علماء اور شریعت کی تعبیر و تشریح کا مسئلہ

اجتماعی زندگی کے نظم و نسق کو برقرار رکھنے کے لیے انسان نے جو اپنے مزاج میں اجتماعی واقع ہوا ہے، آغازِ تمدن ہی سے قانون کا سہارا لیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قانون کسی نہ کسی صورت میں اجتماعی زندگی کا ترجمان رہا ہے اور بسا اوقات ایک طاقت ور سیاسی گروہ کے مفادات کا ضامن بھی، لیکن قانون کے سقم کو دور کرنے اور مفاد پرست گروہ کو ناکام بنانے کے لیے انسان نے برابر جدوجہد کی ہے، اور قانون ہی کی راہ سے انسانی وقار اور انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنے کی سعیٔ پیہم کی ہے۔

اسلام نے بھی مسلم معاشرے کی تنظیم کے لیے شریعت کے نام سے ایک مقدس قانون دیا ہے، جس کا تعلق انسان کی اجتماعی زندگی سے بھی ہے۔ قرآن مجید میں لفظ دین کے ساتھ ساتھ ''شریعت'' کا بھی لفظ آیا ہے، کیا یہ دونوں لفظ (دین اور شریعت) مترادف ہیں یا ان میں کوئی فرق ہے؟ اہل علم کی رائے میں دین کا تعلق زندگی کے بنیادی مسائل سے ہے، مثلاً میں کون ہوں؟ کہاں سے آیا ہوں؟ کائنات میں میرا کیا مقام ہے؟ ان مسائل کے جواب میں دین نے کائنات کی سب سے بڑی حقیقت۔ خدا۔ کا پتہ دیا، اسی طرح دین نے اس حقیقت کا بھی اعلان کیا کہ انسانی زندگی موت کی منزل سے گزر کر ایک نئی شکل میں نمودار ہوگی۔ چنانچہ دین نے خدا اور فطرت سے انسان کے رشتوں کو بیان کیا۔ اس لیے کہا گیا کہ خدا، رسالت اور حیات بعد الموت کا تعلق دین سے ہے، یا یوں کہیے کہ دین کا تعلق مابعد الطبیعات سے ہے، اور

☆ یہ باب ''قرآن مجید، اسلامی فکر کا بنیادی سرچشمہ'' کے از مطبوعات دانش گاہ بلوچستان کوئٹہ 1981ء میں چھپ چکا ہے۔ اس کا انگریزی ترجمہ: 'The Concept of the Shari'a and its application with special reference to Pakistan' بھی 2003ء میں ادارہ ثقافت اسلامیہ سے شائع ہوگیا ہے۔

شریعت کا انسان کی اجتماعی زندگی سے، جس طرح زندگی کے بنیادی مسائل کا جواب دین نے وحی کی روشنی میں دیا ہے اسی طرح شریعت کا ایک بنیادی ماخذ بھی وحی ہے، چنانچہ ان دونوں لفظوں کو مترادف قرار دینا مشکل ہے، بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ لفظ دین میں عموم ہے اور شریعت خاص ہے۔ دین کے مفہوم میں شریعت اس حیثیت سے داخل ہے کہ شریعت پر عمل کرنے والا دراصل اللہ کی رضا کا طلب گار ہے۔ امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ تمام پیغمبروں نے ایک ہی دین کی دعوت دی ہے البتہ شریعتیں اختلاف مکان وزماں سے متعدد رہی ہیں [1]۔

یہی رائے قتادہ سے منقول ہے، انھوں نے سورہ مائدہ کی آیت ۴۸۔ ''ہم نے تم میں سے ہر ایک (فریق) کے لیے ایک شریعت ٹھہرائی اور طریقہ (خاص)'' کی تشریح میں کہا ہے کہ دین ایک ہے اور شریعتیں مختلف۔ انھوں نے شریعت سے مراد امر، نہی، حدود اور فرائض لیے ہیں۔ وحدت ادیان اور تعدد شرائع پر امام ابوحنیفہ اور دوسرے اہل علم نے جو کچھ کہا ہے، اس کا ماخذ قرآن مجید ہے۔ قرآن نے نہایت ہی وضاحت سے اس بات کا اعلان کیا کہ پیغمبر آخرالزماںؐ کی دعوت وہی دعوت ہے، جو انسان کو حضرت نوحؑ، حضرت ابراہیمؑ، حضرت موسیٰؑ اور حضرت مسیحؑ کی زبانی مل چکی ہے [2]۔ قرآن نے مزید کہا کہ انسانی فطرت کی اصل آواز حقیقت کبریٰ کا اعتراف ہے، انکار نہیں، اور دین بھی اسی حقیقت کبریٰ کا پتہ دیتا ہے، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ دین انسانی ضمیر کی آواز ہے جس کا انکار مشکل ہی سے کیا جا سکتا ہے، اور جب تک انسان اس زمین پر موجود ہے، اس کی روح زندگی کے معمہ کو حل کرنے کے لیے برابر بے قرار رہے گی، چونکہ دین پورے اعتماد اور یقین کے ساتھ اس معمہ کا جواب دیتا ہے، اس لیے انسان دین سے کبھی بے نیاز نہ ہو سکے گا، اور اگر اس نے کبھی ایسا کیا تو یہ اپنی فطرت کے خلاف جنگ ہوگی۔ وحدتِ دین پر آخری عہد میں شاہ ولی اللہؒ، شیخ عبدہٗ، فرید وجدیؒ، اور ابوالکلام آزادؒ نے لکھا ہے۔

لفظ شرعہ اور شریعت پانی تک جانے والی راہ کو کہتے ہیں۔ ایسے ہی پانی کی جگہ کو بھی

شریعت یا مشرع کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے، ورد المشرع والشریعۃ، یعنی وہ گھاٹ پر پہنچ گیا، پس شرع یا شریعت ایسی راہ ہے جو سیدھی بحرِ حقیقت تک جاتی ہے۔ قرآن مجید میں لفظ ''شرعۃ اور شریعۃ'' دو جگہ آیا ہے، سورۂ مائدہ میں لفظ شرعۃ کے ساتھ منہاج بھی آیا ہے۔ دونوں کے لغوی معنی صاف اور سیدھی راہ بیان کیے گئے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ''شرعۃ'' آغازِ راہ ہے اور منہاج پوری راہ جو برابر منزل تک جاتی ہے۔ سورہ جاثیہ آیت نمبر ۱۸ میں لفظ شریعت آیا ہے: ''پھر ہم نے تم کو دین کی ایک شریعت سے لگا دیا ہے۔ تو تم اسی ڈھرّے پر چلے جاؤ''۔ چنانچہ شریعت ایسا ضابطہء الٰہی ہے، جس پر چل کر آدمی اپنی زندگی کو صحیح معنوں میں کامیاب بنا سکتا ہے۔ یہاں پر یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ مسلمانوں نے اپنے قانونی لٹریچر میں شریعت کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس سے مقصد اس امر کا اظہار تھا کہ شریعت کا بنیادی ماخذ وحی ہے، ریاست نہیں۔ لفظ قانون ہر چند اصلاً (CANON) کنیسا کے جاری کردہ مذہبی احکام کے لیے بولا جاتا ہے، لیکن یونانی سے عربی زبان میں منتقل ہونے کے بعد قانون کسی قاعدہ یا بنیادی اصول کے لیے بولا جانے لگا، کہا جاتا ہے، قوانین الطبیعۃ، فطرت کے قوانین یا منطق کے قوانین، لیکن اصطلاحی طور پر قانون کا اطلاق اس ضابطہ پر ہوتا ہے جسے ریاست نے اجتماعی نظم ونسق کے لیے وضع کیا ہے۔ ہر چند فقہاء نے اس لفظ کی بجائے شریعت یا شرعی احکام کا لفظ استعمال کیا ہے، لیکن عثمانی دور میں قانون کا استعمال عام ہو گیا، اس سے مراد وہ احکامات ہوتے تھے جنھیں بادشاہ انتظامی معاملات کی اصلاح کے لیے جاری کرتا تھا۔ آج کل جامعہ ازہر میں شریعت کالج کو ''کلیۃ الشریعۃ والقانون'' کہا جاتا ہے جس سے مراد یہ ہے کہ شریعت اور قانون جس کا سرچشمہ ریاست ہے، دونوں سوسائٹی کے لیے ضروری ہیں۔

سورہ مائدہ کی اس آیت نمبر ۴۸ سے پہلے یہود، نصاریٰ اور مسلمانوں کو احکامِ الٰہی کے مطابق عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور جو ایسا نہیں کرتے انہیں قرآن نے ظالم قرار دیا ہے۔ قرآن مجید کے اس بیان سے کہ جو لوگ آسمانی احکام کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے وہ ظالم،

فاسق اور کافر ہیں، مقصد یہ ہے کہ حق اور عدل کی بنیادوں پر اجتماعی زندگی کو استوار کیا جائے۔ قرآن مجید میں داوٗدؑ اور رسول کریمؐ سے صاف طور پر کہا گیا ہے کہ وہ سچائی اور انصاف کی بنیادوں پر اپنے فیصلے دیں[3]۔

چنانچہ قرآن مجید نے خود ہی شریعت کا بنیادی مقصد بیان کر دیا ہے اور وہ ہے سچائی (حق) اور انصاف (قسط) کی بنیادوں پر معاشرے کی تشکیل۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسلام کے عہد اوّل میں شریعت کا لفظ اس معنی میں بولا نہیں جاتا تھا، جس میں آج کل بولا جا رہا ہے۔ نیز یہ کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد فقہاء نے اس اصطلاح کو اختیار کیا ہے[4]۔ واقعہ یہ ہے کہ احادیث کے علاوہ جن میں ''شرائع'' شریعت کی جمع۔ فرائض اور احکام کے معنی میں بولا گیا ہے[5]۔ امام ابو حنیفہؒ نے اس لفظ کو فرائض کے معنی میں بولا ہے۔ اس بات کا پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ حضرت امام کے ہاں دین ایک ہے لیکن شریعتیں متعدد، یہی وجہ ہے کہ ایک غیر مسلم کو شریعت کی نہیں اسلام کی دعوت دی جاتی ہے۔ شریعت کا اطلاق انہی لوگوں پر ہوتا ہے جنھوں نے اسلام کی دعوت کو قبول کر لیا ہے۔

شریعت کا تعلق عبادات اور معاملات دونوں سے ہے۔ ظاہر ہے کہ عبادات کا تعلق وحی سے ہے، اس لیے ان میں عقل دخل نہیں دیتی۔ مثلاً ہم صبح، عصر یا مغرب کی نمازوں کے اوقات بدل نہیں سکتے۔ جہاں تک معاملات اور دنیاوی امور کا تعلق ہے اس میں شریعت نے چند رہنما اصول عطا کیے ہیں اور تفصیلات کو عقل پر چھوڑ دیا ہے جو وقت کے تقاضوں کے مطابق طے کرتی ہے اسی لیے یہ کہا گیا ہے کہ جس طرح شریعت کی معرفت کے لیے نصوص (قرآن و سنت) کا جاننا ضروری ہے، اسی طرح ان حالات اور ظروف کا پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے، جن میں یہ احکام نافذ کیے جا رہے ہیں۔ چنانچہ شریعت میں ہر معاشرے کے مزاج اور رسوم و عادات کا لحاظ رکھا گیا ہے حتیٰ کہ والی کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ وقت اور جگہ کی رعایت سے قرآن مجید میں مذکورہ حدود تک کو موقوف کر سکتا ہے[6]۔

واقعہ یہ ہے کہ شریعت نے معاملات میں ایسا کر کے قانون میں چند دوامی اصولوں کے علاوہ جزئیات اور تفصیلات کو اجتہاد پر چھوڑ دیا ہے، قانون اور زندگی کے گہرے رشتہ کو واضح کر دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ زندگی تغیر پذیر واقع ہوئی ہے، اس لیے قانون کو بھی تغیر پذیر ہونا پڑتا ہے، ورنہ دونوں کا رشتہ ٹوٹ جائے گا، اور جب کبھی یہ رشتہ ٹوٹا اس سے مفاسد کا دروازہ کھلا۔ ابن قیمؒ نے اس بات کا قلق کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ 'علماء نے شریعت کو اس مقام پر لا کھڑا کیا ہے جہاں وہ بندوں کے مفاد کا تحفظ نہیں کر پاتی، اور وہ غیر کی محتاج ہے، نیز یہ کہ انھوں نے (علماء) ادراکِ حقیقت کی صحیح راہوں کو خود ہی اپنے اوپر بند کر لیا ہے اور یہ سمجھ رکھا ہے کہ یہ راہیں قواعد شرع کے خلاف ہیں۔'

جب حکام نے یہ صورتِ حال دیکھی تو یہ سمجھا کہ علماء کے ''شرعی نقطہ نظر'' سے ہٹ کر ہی اصلاحِ امور ہو سکتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے سیاست میں فتنہ وفساد کا ایک نیا دروازہ کھول دیا ہے اور حالات اس قدر بگڑ گئے ہیں کہ لوگوں کو فساد اور ظلم سے بچانا ان لوگوں کے لیے مشکل ہو گیا ہے جو واقعی حقائقِ شرع پر نظر رکھتے ہیں [7]''۔

چنانچہ یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ شریعت میں وحی اور عقل دونوں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ چنانچہ عقل سے اعراض کرنا اور کام نہ لینا ایسا ہی ہے کہ سورج کی روشنی میں آدمی کا اپنی آنکھوں کو بند کر لینا۔ عقل اور شرع کے اجتماع کو غزالیؒ نے ''نور علی نور'' سے تعبیر کیا ہے۔ خود رسول اکرمؐ وحی سے قبل ''شریعۃ العقل'' کی پیروی فرماتے تھے۔ چنانچہ یہ عقل ہی ہے جو شرعی احکام کی حکمت و غایت کا ادراک کر کے وقت کے نئے تقاضوں کے مطابق قانون بناتی رہتی ہے اور اس طریق سے زندگی اور قانون کے تعلق کو باقی رکھتی ہے۔ یہ عمل شریعت اور حامل شریعتؐ کے منشاء کے مطابق ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے جو یمن میں گورنر بن کر جا رہے تھے، پوچھا کہ تم فیصلے کیونکر کرو گے؟ اللہ کی کتاب سے، معاذؓ نے جواب دیا، اگر اللہ کی کتاب میں تمھیں کوئی چیز نہ ملی تو! رسول اکرمؐ نے فرمایا: تو رسولؐ اللہ کی سنت کی روشنی میں فیصلہ

کروں گا۔ معاذؓ نے عرض کیا، اگر سنت میں کوئی چیز نہ ملی تو! رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو پھر اپنی رائے اور فکر سے فیصلے کروں گا۔ معاذؓ نے عرض کیا[8]۔ اس واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ رسول اکرمؐ کو اس بات کا علم تھا کہ قرآن یا سنت میں زندگی کے تمام مسائل کا تفصیلی تذکرہ نہیں ہے، کیونکہ نیا وقت اپنے ساتھ نئے مسائل لے کر آتا ہے، جسے اپنے وقت ہی پر حل کیا جانا چاہیے اور یہ تبھی ممکن ہے کہ آزادانہ غور وفکر کا عمل برابر جاری رہے اور جماعت کا مجموعی مفاد پیش نظر۔ یہ عین ممکن ہے کہ ایک حکم جو کل تک معاشرہ کے مفاد میں تھا، آج کے بدلے ہوئے حالات میں نقصان دہ ہو، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، نے اپنے عہد میں چند ایسے احکام بھی جاری کیے جو بظاہر قرآن مجید کے صریح حکم سے متصادم نظر آتے ہیں یا آپ نے بعض احکام کو موقوف کر دیا جن پر عہد رسالت میں عمل ہوتا تھا، ان احکام کے پیچھے جو علت کام کر رہی تھی وہ اب باقی نہیں رہی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ابن قیمؒ نے کہا ہے کہ ''ہر وہ چیز جس سے معاشرہ میں عدل وانصاف کے قیام میں مدد ملتی ہے اسے دین ہی کا حصہ شمار کیا جائے گا[9]۔''
چنانچہ شرعی احکام سے وابستہ حکمت کا ادراک کرنا اور پھر اس کی روشنی میں کوئی قدم اُٹھانا اسلامی شریعت کا منشاء ہے۔ ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ ابن تیمیہؒ اپنے ساتھیوں کے ہمراہ جا رہے تھے کہ راہ میں چند تاتاریوں کو شراب پیتے دیکھا۔ آپ کے ساتھیوں نے انھیں روکنا چاہا، لیکن ابن تیمیہؒ نے اپنے ساتھیوں کو منع کرتے ہوئے کہا کہ شراب ممنوع ہے اس لیے کہ وہ انسان کو اللہ کے ذکر سے روکتی ہے، لیکن یہی شراب ان وحشی تاتاریوں کو مخلوق خدا کے قتل، لوٹ مار اور زمین میں فساد پھیلانے سے روکے ہوئے ہے اس لیے انھیں ان کے حال پر چھوڑ دو۔

شریعت بول کر ایسا مقدس قانون مراد لیا جاتا ہے جس کا دائرہ عبادات اور معاملات تک پھیلا ہوا ہے۔ لیکن شرعی احکام کی بنیاد ان اخلاقی قدروں پر استوار ہوئی ہے جن کی تلقین دین نے کی ہے۔ ان اخلاقی قدروں کو اپنائے بغیر قانون اپنے مقاصد کو بروئے کار لانے میں کامیاب نہیں ہوسکتا۔ عہد اوّل میں شریعت کی کامیابی کا راز یہ تھا کہ دین نے لوگوں کی معنوی

زندگی میں انقلاب پیدا کر دیا تھا۔ لوگ نہ صرف حق پر یقین رکھتے تھے، بلکہ اس کے سانچے میں ڈھلے ہوئے بھی تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ بندہ و خدا کے باہمی گہرے تعلق اور آخرت میں جواب دہی کے شدید احساس نے آدمی کو ہمیشہ اپنے بہیمانہ اور وحشیانہ جذبات پر کنٹرول کرنے میں بڑی مدد دی ہے اور اسی معنوی انقلاب نے شریعت کے نفاذ کی راہ ہموار کی تھی۔ افسوس! مرورِ وقت کے ساتھ ساتھ دین کی روح نظروں سے اوجھل ہوتی گئی اور شریعت کا دائرۂ کار سمٹتا گیا۔ چنانچہ سب سے پہلے حکمران گروہ نے سیاسی میدان میں شریعت کی بالادستی کو عملاً قبول کرنے سے انکار کر دیا، یہ بات محتاجِ بیان نہیں کہ آغازِ اسلام میں یہ روایت قائم کی گئی کہ صدرِ ریاست انتخاب کی راہ ہی سے کرسیٔ صدارت تک پہنچ سکتا ہے اور اربابِ علم و فضل کے صلاح و مشورے سے امورِ سیاست میں فیصلہ دے سکتا ہے، لیکن خلافتِ راشدہ کے بعد بیعت (انتخاب)، شوریٰ (مشاورت) کی راہ ترک کر کے تلوار کا سہارا لیا گیا۔ یہ لفظ (بیعت، شوریٰ، خلافت) اب بھی بولے جاتے تھے، مگر اپنی روح اور معنویت کھو چکے تھے۔ علماء جو دانش مند کہلاتے تھے اس صورت حال پر چپ رہے شاید اس لیے کہ حکومت بُری ہو یا بھلی، بدنظمی اور اجتماعی انتشار سے بہتر ہے، انھوں نے اپنی توجہ، عبادات اور معاملات خاص طور پر شخصی مسائل (پرسنل لاز) پر مذکور رکھی اور سیاسی استبداد کو اس کے حال پر چھوڑ دیا۔ بیعت، شوریٰ اور خلافت کو صحیح معنی میں ایک مؤثر ادارے کی شکل کیوں کر دی جائے؟ یہ موضوع ان کے دائرہ فکر سے باہر رہا۔ کہا جاتا ہے کہ عباسی دور میں یونانی علوم کو عربی زبان میں منتقل کیا گیا، لیکن افلاطون کی جمہوریت اور ارسطو کی سیاست کو عربی لباس پہننا نصیب نہ ہوا۔ چنانچہ علماء نے سیاسیات سے الگ رہ کر عبادات اور معاملات کو اپنے غور و فکر کا موضوع بنایا اور اپنی عمدہ سیرتوں سے لوگوں کی اخلاقی زندگی کو برابر سنوارتے رہے۔ چنانچہ علماء حق کی فکری کاوشوں سے فقہ اسلامی کا ایک قیمتی ذخیرہ وجود میں آ گیا۔ فقہ کا یہ مجموعہ اس بات کا کھلا اور ناقابل تردید ثبوت ہے کہ ائمہ کرام نے معاشرے کے نئے مسائل کو سلجھانے کے لیے اجتہاد اور عقل و بصیرت سے کام لیا ہے۔

لیکن یہ کام قرآن مجید اور شریعت اسلامیہ کے بنیادی مقاصد کی روشنی میں سرانجام دیا گیا۔ چنانچہ یہ فقہی سرمایہ۔ جو انسانی اجتہاد کا شاندار کارنامہ ہے۔ شریعت اسلامیہ کا ایک حصہ شمار ہوتا ہے۔ صرف اس لیے کہ وہ شریعت کے بنیادی مقاصد کی روشنی میں وضع کیا گیا ہے، لیکن جب فقہی ذخیرہ کو مدون کیا گیا اور ممتاز اصحابِ فقہ کے مذہبی افکار کو مرتب کیا گیا تو ایک وقت کے بعد یعنی عہد عباسی میں ایک امام کے ماننے والوں میں نہ صرف جماعتی تعصب پیدا ہو گیا، بلکہ مزید غور و فکر اور علم و تحقیق کی قدیم صحت مند روایت کو چھوڑ دیا گیا، اب ساری سعی و نشاط قدماء کی کتابوں کی ورق گردانی رہ گئی اور وقت کے جدید تقاضوں کا جواب بھی قدماء ہی سے مانگا گیا نتیجہ ظاہر تھا کہ فکر و نظر پر جمود و تقلید کی گرفت مضبوط ہوتی گئی اور قانون کا رشتہ زندگی سے ٹوٹتا گیا۔ مزید یہ کہ قرآن مجید اور سُنتِ رسولؐ کی بنیادی تعلیم نہ صرف نظروں سے اوجھل ہوتی گئی بلکہ ان کی بنیادی حیثیت بھی متروک ہو گئی۔ ایک طرف فقہ کا رشتہ زندگی سے قطع ہو گیا، دوسری طرف عبادات میں ظاہری احکام (مثلاً وضو، طہارت) پر اس حد تک زور دیا گیا کہ عبادات کی روح، خشیت الٰہی، حضورِ قلب اور تزکیۂ نفس مرکزِ نگاہ نہ رہی۔ چنانچہ شریعت میں عبادات جیسا بنیادی اور عظیم الشان ادارہ، چند ظاہری حرکات و سکنات کا نام رہ گیا اور دلوں کی دنیا، جن کی آبادی، عبادات کا منتہائے نظر تھی، ویران ہو کر رہ گئی، فقہاء متاخرین اور متکلمین کی خشک بحثوں کے خلاف جذبات بھڑک اُٹھے اور اصحابِ معرفت نے پہلی سی روحانی کیفیت و ذوق کو واپس لانے کے لیے اخلاص و عبودیت کی راہ اختیار کی، جسے انھوں نے طریقت کا نام دیا اور کہا گیا کہ طریقت حقیقت کی نقاب کشائی کرتی ہے۔ لفظ شریعت اور طریقت کی یہ تقسیم اس حد تک مقبول ہوئی کہ بڑے بڑے علماء نے جو ایک ہی وقت میں مدرسہ اور خانقاہ میں اپنا مقام رکھتے تھے، اسے اختیار کر لیا۔ چودھویں صدی عیسوی میں ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے اس تقسیم کے خلاف آواز اُٹھائی اور کہا کہ عزیمت ہو یا رخصت، حقیقت ہو یا شریعت، ظاہر ہو یا باطن، غرضیکہ یہ سب کچھ شریعت ہی کا حصہ ہیں، اور شریعت ان تمام حقائق کی ترجمان ہے۔ شریعت

وطریقت یا ظاہر و باطن کی تقسیم ایک بے معنی اصطلاح ہے۔ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے حکامِ وقت اور علماء کو مسلمانوں کے اجتماعی اور فکری انحطاط کا ذمہ دار قرار دیا۔ لیکن حالات اس حد تک بدل چکے تھے کہ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کی زوردار تحریروں کے باوجود یہ تقسیم برابر جاری رہی، شریعت کو رخصت قرار دیا گیا اور طریقت کو عزیمت کا نشان ٹھہرایا گیا۔ مزید یہ کہ تقلید کی بندشوں سے رہائی کا نام الحاد اور زندقہ قرار پایا۔ چنانچہ قرآن و سنت جو شریعت کے بنیادی سرچشمہ تھے، ثانوی حیثیت اختیار کر گئے اور ہر مذہب کی فقہ اور اس کے احکام بنیادی ماخذ قرار پائے۔ ابوالحسن کرخی سے منقول ہے کہ ہر وہ آیت یا حدیث جو ہمارے اصحاب کے مسلک کے خلاف ہے وہ منسوخ ہے یا مؤول (تاویل شدہ)[10]۔ کہا جاتا ہے کہ دہلی کے معروف صوفی شیخ نظام الدین اولیاء نے بادشاہ کی محفل میں سماع کے جواز پر ایک حدیث سے استدلال کیا، تو وقت کے فقیہ نے کوئی توجہ نہ دی، کیونکہ شیخ نے اپنے استدلال میں حدیث کو پیش کیا تھا۔

چنانچہ علماء متاخرین نے قرآن مجید، سُنتِ رسولؐ اور فقہی مذہب کی روح اور وقت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھنے کی بجائے چند فقہی کتابوں پر اعتماد کیا اور اس بات کو قطعاً خارج از امکان قرار دیا کہ فقہ کے کسی بڑے امام سے اجتہادی لغزش بھی ہو سکتی ہے یا یہ کہ کوئی صحیح حدیث یا قرآن مجید کی کسی آیت کا صحیح مفہوم و مقصد امام کے دائرہ علم سے باہر بھی رہ سکتا ہے، حالانکہ ائمہ کرام نے صاف طور پر کہا تھا کہ اگر ان کی کوئی رائے کسی صحیح حدیث کے خلاف ہو، تو اسے (رائے) یک قلم مسترد کر دیا جائے۔ فقہ کے اس جمود و تصلب اور تشدّد کو نہ صرف عہدِ حاضر میں شاہ ولی اللہؒ، شاہ عبدالعزیزؒ اور شیخ محمد عبدہؒ نے پسند نہیں کیا بلکہ اس عہد میں جب کہ یہ رجحان جنم لے رہا تھا، علماء حق نے اسے اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ سبکی نے طبقات میں امام الحرمین کے والد شیخ ابومحمد جوینی کے تذکرے میں لکھا ہے کہ وہ ''المحیط'' کے نام سے ایک کتاب لکھ رہے تھے، جس میں انھوں نے کسی ایک مسلک کی پابندی ضروری نہیں جانی، فقہی تعصب سے ہر ممکن اجتناب کیا اور احادیث کو ماخذ قرار دے کر ان سے تجاوز نہیں کیا۔ اس کتاب کے

تین حصے حافظ ابوبکر بیہقی کے ہاتھ لگ گئے تو حافظ موصوف نے اس مسودے پر تنقید کرتے ہوئے لکھا کہ حدیث سے استدلال کرنے والے امام شافعیؒ ہیں۔ شیخ ابو محمد جوینی نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے، امام شافعیؒ نے ان سے اعراض کیا ہے اور جن وجوہ کی بناء پر ایسا کیا ہے ان سے وہی لوگ آگاہ ہیں جو فن حدیث (صناعة المحدثین) پر گہرا عبور رکھتے ہیں۔ جب جوینی نے تنقید کو دیکھا، تو کہا کہ خدا بیہقی کا بھلا کرے ان کی تنقید ان کے علم کا ثمرہ ہے اور اپنی تصنیف موقوف کر دی"[11]۔ اس واقعہ سے جہاں یہ پتہ چلتا ہے کہ شیخ جوینی جو اپنے زہد و تقویٰ اور علم و فضل کی بناء پر یکتائے روزگار تھے، ایک فقہی مذہب کی پابندی کو ضروری خیال نہیں کرتے تھے، وہاں بیہقی یہ رائے رکھتے تھے کہ امام شافعیؒ کا بعض احادیث سے اعراض کرنا عدم علم کی بناء پر نہیں بلکہ کسی دوسری علت کی بنا پر تھا۔ جس سے صرف وہی آگاہ تھے۔ چنانچہ فقہاء متاخرین کے اس طرزِ عمل سے فقہی احکام کو دوامی حیثیت حاصل ہوگئی اور وہ دین کی طرح زمان و مکان کی قیود سے بالاتر قرار پائے۔ ظاہر ہے یہ تصور تغیر پذیر معاشرہ کا کیوں کر ساتھ دے سکتا تھا؟ چنانچہ جب بعض علماء کا تشدد اور تعصب وقت کے جدید تقاضوں کا یا قرآن و سنت کی روحِ عدل کا ساتھ نہ دے سکا تو بعض حضرات نے جو فلسفہء شریعت سے نا آشنا تھے، اسے شریعت کا نقص قرار دیا اور اسے ناقابل عمل تصور کیا۔ اس المیہ کی ذمہ داری شریعت یا ائمہ کرام پر نہیں بلکہ ان چند علماء متاخرین پر عائد ہوتی ہے جنھوں نے سیاست، معیشت اور معاشرت کے پیدا کردہ پیچیدہ مسائل کو نظر انداز کر کے شریعت اور فقہء اسلامی کے مزاج کو سمجھنے میں کوتاہی کی اور مخلوقِ خدا کے مصالح و حقوق سے تغافل برتا۔ جس کے نتیجہ میں جیسا کہ ہم نے پہلے کہا ہے طریقت اور سیاست، شریعت کے حریف بن کر سامنے آئے۔ گزشتہ صدی میں جب شاہ عبدالعزیز کے ایک عزیز مولوی عبدالحئی نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت اختیار کی، تو وقت کے ایک صوفی شاہ غلام علی نے شاہ عبدالعزیز کو لکھا کہ ان کے ہاں فقراء کی ہم نشینی امراء کی بزم نشینی سے بہتر ہے۔ شاہ عبدالعزیز نے جواب میں لکھا کہ شرعی طور پر یہ ملازمت

جائز ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے مؤقف کی تائید میں حضرت یوسف کی مثال پیش کی، جنھوں نے لوگوں کی بھلائی کے لیے از خود فرعونِ مصر سے سلطنت کے کاروبار میں شریک ہونے کے لیے کہا تھا۔ البتہ شاہ عبدالعزیز نے اس ملازمت کو، جس کی شرع میں رخصت ہے، عزیمت کے خلاف قرار دیا جو طریقت کا امتیازی نشان ہے [12]۔ ایک دوسرے مقام پر شاہ عبدالعزیز نے شریعت اور طریقت کے باہمی تعلق پر لکھتے ہوئے کہا:

> شریعت دو معنی میں مستعمل ہے، عام اور خاص، پہلے معنی (عام) کے مطابق اس کا مفہوم یہ ہے کہ دینی امور میں۔ اعتقاد، عمل، اخلاص، نیت رخصت، عزیمت، امر، نہی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کچھ مروی ہے وہ شریعت ہے، لیکن دوسرے معنی (خاص) میں شریعت کا تعلق صرف ظاہری احکام سے ہے۔ مثلاً مالی و بدنی عبادات اور معاملات ان امور کا بیان فقہ سے تعلق رکھتا ہے اسی امر کو جو فقہ میں مذکور ہے، طریقت اور معرفت کے مقابل تصور کر لیا گیا ہے۔ پس جن باتوں کا تعلق از روئے عزیمت اخلاق، آداب اور نیت سے ہے، وہ طریقت ہے، جن کا تعلق اخلاص، عین الیقین سے ہے، حقیقت ہے اور جن چیزوں کا تعلق اسرارِ اعتقاد کے مکاشفات سے ہے معرفت ہے، یہ سب درجات (طریقت، حقیقت، معرفت) شریعت کے پہلے مفہوم و معنی میں داخل ہیں [13]۔

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب نے شریعت اور طریقت کی جو تشریح کی ہے، وہ کوئی نئی تشریح نہیں ہے۔ عہدِ اوّل کے صوفیاء کے ہاں بھی یہی تشریح ملتی ہے، مثلاً ابوالقاسم قشیری نے کہا ہے کہ شریعت عبودیت ہے اور حقیقت مشاہدہ، شریعت طاعت ہے، حقیقت نظارہ، لیکن ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے اس تقسیم کے خلاف آواز اٹھائی اور کہا شریعت تمام حقائق کا مجموعہ ہے انھوں

نے مزید کہا کہ ان باتوں کا فیصلہ مشائخ فقراء یا حکام نہیں، بلکہ اللہ کی کتاب اور رسولؐ کی سنت کرے گی، یہ بات اصولی طور پر تو درست تھی لیکن اس بات کا کیا علاج کہ علماء نے جو بقول ابن قیمؒ "ادراک حقیقت کے لیے صحیح راہوں کو بند کر چکے تھے" خود اس تقسیم کو قبول کر لیا، اسلامی روایات میں طریقت، حقیقت اور معرفت جیسی اصطلاحات کو جو پذیرائی ہوئی اس کی ایک بڑی وجہ بلند پایہ صوفیاء کا جذبہ صدق وصفا اور ولولہ ایمان وعزیمت تھا جس کے سامنے علماء متاخرین بالخصوص علماء دربار کا تصلب اور خشک بحثیں ٹھہر نہ سکیں اور یہ اصطلاحات اسلامی روایات میں اپنا مستقل تشخص قائم کرنے میں کامیاب رہیں۔

مرورِ وقت سے جہاں شریعت کا وسیع اور صحیح مفہوم نظروں سے اوجھل ہوتا گیا وہاں علماء کی اجتماعی طاقت میں برابر اضافہ ہوتا گیا۔ جس کے نتیجہ میں شریعت کی ترجمانی کا حق صرف انہی کا حصہ قرار پایا جو حکومت اور دربار سے وابستہ تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب غیر عرب حکمرانوں نے جو عربی زبان، قرآن مجید، سُنتِ رسولؐ اور عرب روایات سے نا آشنا تھے۔ اقتدار پر قبضہ کیا تو اس سے علماء کی پوزیشن مزید مضبوط ہوگئی۔ حکمرانوں کی نگاہ، انتظامی، سیاسی اور فوجی امور پر رہی اور علماء شریعت کی تعبیر وتشریح کے تنہا ترجمان ومحافظ قرار پائے [14]۔ علماء حکومت میں قاضی، مفتی اور شیخ الاسلام (مذہبی امور کا سربراہ) کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔ ان کی حیثیت ریاست کے ملازم ہونے کے باوجود سرکاری ملازمین سے کہیں زیادہ تھی۔ وہ نہ صرف اپنے آپ کو شرعی قوانین کا ماہر اور محافظ تصور کرتے تھے بلکہ مسلم معاشرے میں عقائد کی صحت وسقم کا کام بھی انھوں نے اپنے ذمہ لے لیا تھا، جس سے بعض اوقات عملی طور پر مفاسد کا دروازہ کھلا، فکر ونظر کی صحت مند علمی روایات کو نقصان پہنچا، البتہ معاشرے میں علماء دربار کی اجتماعی طاقت میں مزید اضافہ ہوگیا۔ چونکہ وہ مذہب کے نام پر حکمرانوں کی سیاسی قیادت کے لیے کام کرتے تھے جس کا احساس حکمرانوں کو بھی تھا۔ اس لیے حکمرانوں اور علماء نے اجتماعی زندگی میں اپنی قیادت کو باقی رکھنے کے لیے جو "مؤقف" اختیار کیا، وہ ایک "مستقل رسم" کی

حیثیت اختیار کر گیا۔ چنانچہ جب بھی ایک فریق نے اپنی ’’مملکت‘‘ سے باہر قدم نکالا، دوسرے فریق نے اس کی سخت مخالفت کی۔ مثلاً اکبر نے کھل کر علماء پر الزام لگایا کہ وہ اقتدار میں شرکت چاہتے ہیں اور علماء نے اکبر پر یہ تہمت عائد کی کہ وہ (اکبر) شرعی امور میں مداخلت کرتا ہے[15]۔ اکبر کی مذہبی بے راہ روی کا تذکرہ علماء نے بڑے زور شور سے کیا۔ عبدالقادر بدایونی کا کہنا ہے کہ علماء کی اپنی اخلاقی وفکری پستی اکبر کی مذہبی گمراہی کا موجب بنی۔ حکمرانوں اور علماء کے اس ’’روایتی طرزِ عمل‘‘ سے۔ حکمران انتظامیہ کے سربراہ ہیں اور علماء شریعت کے ترجمان۔ شریعت کو کوئی گزند پہنچا ہو یا نہ، عام لوگوں کو اور خاص کر اربابِ صفا اور علماء حق کو بڑی ہی آزمائشوں سے گزرنا پڑا۔ اور یہ علماء سوء ہی تھے، جنھوں نے اہلِ حق کو نیچا دکھانے کے لیے ’’دار ورسن‘‘ کو آزمائش میں ڈالا، شریعت اور عقیدہ کے نام پر ہر تشدد اور سختی کو روا رکھا۔ حالانکہ صدرِ اوّل میں مسلم حکومتوں نے اصلاحِ عقیدے کے نام پر کبھی لوگوں کا محاسبہ نہیں کیا تھا۔ عہد اوّل میں مرجئہ، قدریہ، جبریہ، معتزلہ، اہلِ سُنت، اہل تشیع، غرضیکہ ان فرقوں کا وجود فکری آزادی پر سب سے بڑی دلیل ہے۔ مامون الرشید نے اپنے عقیدے ’’خلقِ قرآن‘‘ کو بزور رائج کرنا چاہا تو اس کے خلاف امام احمد بن حنبلؒ نے آواز اٹھائی، اس راہ میں امام کو بے پناہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، لیکن جس استقامت، ہمت اور بہادری کے ساتھ وہ اپنے مؤقف پر ڈٹے رہے، وہ ہماری تاریخ آزادیٔ فکر کی تابناک مثال ہے۔ مامون الرشید سے امام احمد کا اختلاف اس بات پر تھا کہ وہ اپنے عقیدے کو لوگوں پر بزور تھوپنے کا حق نہیں رکھتا۔ البتہ وہ اس کے حسن وقبح پر آزادانہ بحث کرا سکتا ہے۔ چنانچہ مامون اور اس کے جانشینوں نے جب بھی امام سے ’’خلق قرآن‘‘ کو قبول کرنے کے لیے کہا تو امام نے کہا کہ مجھ سے قرآن وسُنت کے حوالہ سے بات کرو لیکن جب غیر عرب جاہل حکمرانوں کے عہد میں علماء کو دربار میں جگہ ملی، اور عقیدے کی اصلاح کا کام اپنے ذمہ لیا تو اس سے علمائے حق کو انہی آزمائشوں سے گزرنا پڑا، جن سے امام ابن حنبل کو واسطہ پڑا تھا۔ ملا عبدالقادر بدایونی نے شیخ الاسلام ملا عبدالنبی اور مخدوم

الملک عبداللہ سلطان پوری کے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے کہ انھوں نے علماء حق سے کیا سلوک روا رکھا۔ یہاں پر ہم صرف دو ایک مثالوں کا تذکرہ کریں گے۔ شیخ علائی اپنے عہد میں نہ صرف دینی علوم کے ماہر تصور کیے جاتے تھے بلکہ حق گوئی و حق پرستی کی راہ چلتے ہوئے جان سپاری و جان فروشی کی پرانی رسم کو تازہ کر دیا تھا۔ فطرت نے انہیں قرآن فہمی کا خاص ذوق عطا کیا تھا۔ وہ اپنے فکر کی بلندی اور عمل کی پاکیزگی کی وجہ سے لوگوں میں بہت مقبول و محبوب تھے، لیکن یہ مقبولیت و ہر دلعزیزی مخدوم الملک کو ایک آنکھ نہ بھائی، چنانچہ انھوں نے سلطان سلیم سوری کو یہ کہہ کر شیخ علائی کے قتل پر اکسایا کہ وہ تحریک مہدویت کا حامی ہے، اور بادشاہی کے لیے خطرہ۔ جب یہ سوختہ جاں دربارِ شاہی میں داخل ہوا، تو سلطان، اُمراء اور اہلِ دربار اس کے وعظ سے جو بے ثباتئ دُنیا، قیامت اور علماء وقت سے متعلق تھا، اس قدر متاثر ہوئے کہ سلطان اور امراء کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے۔ سلطان کی طرف سے کھانا پیش ہوا تو علائی نے نہیں کھایا۔ علائی کو دکن کی جانب جلاوطن کر دیا گیا۔ علائی کے بعد مخدوم الملک، شیخ عبداللہ نیازی کے درپے آزار ہوا۔ شیخ نیازی پر بھی وہی الزام تھا کہ وہ مہدوی عقیدہ رکھتا ہے۔ شیخ نیازی، بادشاہ کے سامنے آیا، تو سلام عرض کیا، لیکن ایک فوجی نے شیخ نیازی کی گردن جھکا کر کہا کہ بادشاہوں کو یوں (گردن جھکا کر) سلام کیا کرتے ہیں، نیازی نے کہا ہمیں تو ایک ہی طریقہ آتا ہے، اور وہ ہے یارانِ رسولؐ کا طریقہ۔ نیازی کو کوڑے لگوائے گئے۔ نیازی کی پشت پر کوڑے برس رہے تھے لیکن زبان پر قرآن مجید کا ورد جاری تھا۔ پروردگار! ہمارے گناہوں کو معاف فرما اور ہمیں استقامت عطا فرما، اور حق کے منکروں پر فتح دے۔ سلطان نے مخدوم الملک سے پوچھا یہ کیا کہہ رہا ہے؟ مجھے اور آپ کو کافر کہہ رہا ہے۔ مخدوم الملک نے جواب میں کہا، نیازی کے بعد مخدوم الملک نے علائی کو دوبارہ دربار میں بلایا۔ سلطان نے علائی سے کہا کہ اگر تم میرے کان میں کہہ دو کہ تمھارا مہدویت سے کوئی تعلق نہیں تو میں تمھیں چھوڑ دوں گا، لیکن علائی نے سلطان کے کہنے پر کوئی توجہ نہ کی، تو سلطان نے علائی کو مخدوم

الملک کے سپرد کرتے ہوئے کہا کہ تم جانو اور تمھارا کام۔ یعنی شریعت کا کام تمھارے ذمہ ہے۔ کیوں کہ مخدوم الملک عقائد کی صحت وفساد کا بھی محافظ تھا، چنانچہ مخدوم الملک نے علائی کو اس قدر پٹوایا کہ علائی نے جان، جانِ آفریں کے سپرد کر دی۔ لیکن مخدوم الملک کی آتشِ حسد پھر بھی سرد نہ ہوئی، علائی کی لاش کو ہاتھیوں کے پاؤں تلے ڈلوا دیا[16]۔ عبدالقادر بدایونی نے اپنی تاریخ میں جس انداز سے اصحاب عزیمت کی داستان خوں چکاں لکھی ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ علماء دربار نے شریعت کے نام پر اہلِ حق کا خون بہانے میں کس بے دردی سے کام لیا ہے۔

ان واقعات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ علمائے دربار کی اکثریت نے انسانی وقار کو ختم کرنے کے لیے اپنے مؤقف کو مذہب اور فقہاء متاخرین کے افکار کو شریعت کا نام دیا اور انسانی وقار سے متعلق قرآن مجید کی تعلیمات، رسول اکرمؐ کے اسوۂ حسنہ اور ائمہ کرام کے اجتہادات کو متروک تصور کیا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ خود حکمرانوں نے بھی اپنی جہالت کی بناء پر شریعت کو چند منفی احکام قرار دیا اور یہ خیال کیا کہ شریعت نام ہے جزیہ کی ادائیگی، گاؤکشی اور قطعِ ید کا۔ جہانگیر نے اپنے سولہویں سال جلوس میں قلعہ کانگرہ کی فتح پر لکھا کہ جب وہ قلعہ کی سیر کو گیا، تو قاضی، میر عدل اور علماء بھی اس کے ساتھ تھے۔ اس نے شعائرِ اسلامی اور شرائع محمدی بجالانے کا حکم دیا، چنانچہ اذان، خطبہ اور گاؤکشی کا انتظام کیا گیا، جس پر اس نے اللہ کا شکر ادا کیا، کیونکہ آج تک ان امور کو (شعائر اسلامی) قلعہ میں انجام نہیں دیا گیا تھا۔ جہانگیر نے شریعت کا یہ تصور، اذان اور خطبہ اور گاؤکشی دراصل علماء دربار سے مستعار لیا ہے۔ یہاں اس امر کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ جب جہانگیر کے ایک بلند نظر صاحب عزم امیر شیخ فرید نے جہانگیر کے حکم پر شریعت کے نفاذ کے لیے چار علماء کی کمیٹی بنانا چاہی تو شیخ احمد سرہندیؒ نے اس بات پر اللہ کا شکر ادا کیا اور اُسے نوید و بشارت قرار دیا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ مشورہ بھی دیا کہ یہ کام صرف ایک ہی عالم کے سپرد کیا جائے یعنی اگر دو چار ارکان پر مشتمل کمیٹی بنائی گئی تو علماء یہ کام نہیں کر پائیں

گے[17] ۔ جس طرح علماء دربار نے جب کبھی ملک میں شریعت کے لیے میدان ہموار کرنا چاہا تو انھوں نے شریعت کے نام سے عدل و انصاف کا قیام، سیاسی امور پر غور و فکر کے لیے مجلس شوریٰ کی موثر تشکیل، جاگیرداری کے خاتمے، غریب کاشت کاروں کی فلاح و بہبود کے لیے کوئی منصوبہ یا معاشرے میں اخلاقی قدروں کی اشاعت کے لیے انتظامات، غرضیکہ شریعت مطہرہ کی بنیادوں پر اجتماعی زندگی کو سنوارنے کے لیے کوئی مثبت اور جامع پروگرام تیار نہیں کیا جیسا کہ ہم خلافت راشدہ میں دیکھتے ہیں۔ اس کے برعکس انھوں نے سب سے پہلے جزیہ کا مطالبہ کیا مثلاً جب عالمگیر کے عہد میں شریعت کا غلغلہ بلند ہوا تو علماء کی درخواست پر ایک شاہی فرمان صادر ہوا، جس میں جزیہ کی ادائیگی اور اس کی شرح کے ساتھ ساتھ یہ بھی بیان کیا گیا کہ جزیہ دینے والا خود پیدل چل کر آئے اور کھڑے ہو کر جزیہ ادا کرے اور محصل یہ کہے:

اوذمی! جزیہ دو![18] ۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ عالمگیر نے اپنے ایک دوسرے فرمان کے ذریعہ قطعِ ید کو موقوف کر کے اسے جیل سے بدل دیا تھا[19] ۔ فقہ کا یہ وہ جامد اور منفی تصور تھا جسے شریعت کی صحیح تعبیر قرار دیا گیا اور وقت نے بتایا کہ یہ تعبیر مسلمانوں کے اجتماعی مسائل کا حل تلاش کرنے میں ناکام رہی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خود عالمگیر جیسے جفاکش، بہادر اور اولوالعزم سلطان کے عہد میں مسلمان معاشرہ بڑی تیزی سے زوال و انحطاط کی طرف بڑھ رہا تھا، حتیٰ کہ خود عالمگیر کے اپنے بیٹے مرہٹوں سے ملے ہوئے تھے۔ یہ عالمگیر کی اپنی مضبوط شخصیت تھی، جس نے اجتماعی زندگی کی گرتی ہوئی دیوار کو سنبھالا دے رکھا تھا۔ لیکن جونہی اس کی آنکھیں بند ہوئیں، معاشرے کی تہہ میں بہنے والا اخلاقی و اجتماعی فساد سب پر عیاں ہو گیا۔ اگر شریعت صحیح معنی میں نافذ ہوتی اور صحت مند اخلاقی، سیاسی اور اقتصادی بنیادوں پر معاشرہ کی تشکیل کی جاتی تو حکومت عالمگیر کے بعد اتنی جلدی سے باغی طاقتوں کے سامنے ہتھیار نہ ڈالتی۔ عالمگیر کے عہد میں شرح وقفہ کا جو کام ہوا تھا اس کی گونج آج تک مدرسہ و خانقاہ میں سنی جا رہی ہے، لیکن اگر سنجیدگی سے اس عہد کی اجتماعی زندگی کا جائزہ لیا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ

علماء دربار نے شریعت کے نام پر فقہ کے چند احکام کو نافذ کرنے پر زور دیا تھا۔ چنانچہ جزیہ اور گاؤکشی جو عہدِ اکبری میں موقوف کر دیے گئے تھے، دوبارہ وجود میں آ گئے۔ ایسے ہی فقہ کا ایک مستند مجموعہ ''فتاویٰ عالمگیری'' مرتب کیا گیا، جو فقہ حنفی کی کلاسیکی کتابوں کا نچوڑ تھا، لیکن یہ تصور کہ عدالت اور قاضی اس کے مطابق ملکی فیصلے کرتے تھے، یا ان کے عدالتی فیصلوں کا یہ ریکارڈ ہے، تو یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اس کا بنیادی موضوع عبادات اور معاملات میں فقہاءِ احناف کے اجتہادات کا تذکرہ ہے۔ قاضی، قضیہ کی نوعیت، احوال وظروف کی رعایت سے جس کسی رائے کو اپنی دانست میں بہتر سمجھتا، اسے اختیار کر سکتا تھا، چنانچہ وہ مفتی کے فتاویٰ کو مسترد کر سکتا تھا، رہی یہ بات کہ دربار کی سازشوں پر قابو پانے کے لیے کون سا سیاسی ضابطہ وضع کیا جائے یا انتظامیہ کو بہتر یا عام لوگوں کی اخلاقی زندگی کو صحت مند بنانے کے لیے کیا لائحہ عمل ہو یا نظامِ تعلیم کو جس سے کہ خود عالمگیر بقول برنیر، خوش نہیں تھا، از سرِ نو اسلام کی اخلاقی اور انقلابی بنیادوں پر کیونکر تیار کیا جائے۔ غرضیکہ ان باتوں کا کہیں سراغ نہیں ملتا کہ شریعت کی بنیادوں پر سوسائٹی میں ایک مکمل انقلاب لانے کے لیے کوئی جامع منصوبہ بنایا گیا ہو، چنانچہ عالمگیر کے مرتے ہی سلطنت کے در و دیوار ہل گئے اور عالمگیر کے جانشینوں کی سیاسی بصیرت اور علماء دربار کے فقہی تدبر کا بھرم کھل گیا۔

مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کے مکمل خاتمہ پر توقع تھی کہ اربابِ علم برطانوی ہندوستان میں نئی صورتِ حال کا ادراک کر کے کوئی ٹھوس پروگرام مرتب کریں گے، کیونکہ ایک طرف معاشی ابتری، اخلاقی انحطاط اور علمی زوال تھا، دوسری طرف نئے سیاسی اقتدار کی جلو میں نئی تہذیب، نئی معاشرت اور نیا نظام آ رہا تھا۔ جس کے سامنے اجتماعی زندگی سے متعلق ہندوستان کے پرانے تصورات خس و خاشاک کی طرح بہہ رہے تھے اور بڑے بڑے مدعیانِ علم و فضل سہم سہم گئے تھے۔ سر سیّد مرحوم، مولانا محمد قاسم نانوتویؒ، اور چند علماء ربانی کے علاوہ شاید ہی کوئی دوسرا صاحبِ درد بدلے ہوئے حالات کا صحیح اندازہ لگانے میں کامیاب رہا ہو۔ چنانچہ معاشرہ

میں شریعت کا محدود تصور برابر کارفرما رہا ہے۔ علماء کرام نے وقت کے تیور کو دیکھتے ہوئے قدیم نظامِ تعلیم کو بچانا از بس ضروری خیال کیا اور اسے ایک مذہبی فریضہ تصور کیا۔ چنانچہ جب نئی اجنبی حکومت نے مسلمانوں کے خالص مذہبی امور میں مداخلت نہ کرنے کا اعلان کیا تو اس کا خیر مقدم کیا گیا۔ یہاں یہ امر محتاجِ بیان نہیں کہ مذہبی معاملات سے مراد عبادات اور نجی زندگی سے متعلق شرعی احکام تھے مثلاً شادی بیاہ، طلاق اور وراثت کے احکام لیکن نجی زندگی سے متعلق شرعی احکام کو بھی صحیح طور پر نافذ نہیں کیا گیا۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ مذہبی امور میں قرآن و سُنت کو معیار بنانے کی بجائے فقہ کی چند متداول کتابوں کو معیار قرار دیا گیا۔ اس کی تشریح کے لیے ایک مثال سنیے: اسلامی قانون کا بنیادی ماخذ قرآن مجید ہے اور دوسرے درجہ پر سُنتِ رسولؐ لیکن کیا عدالت کو کسی قضیہ میں قرآن وسنت کی تعبیر وتشریح کا حق حاصل ہے؟ یا وہ قرآنی احکام سے متعلق فقہا کرام کی متعدد آراء میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی مجاز ہے؟ یا اسے صرف اس تعبیر کو اختیار کرنا ہوگا جسے کسی ایک مسلک کے علماء نے اختیار کیا ہے؟ قاضی یا عدالتوں کو دوسرے امر کا پابند بنایا گیا، یعنی عدالتیں شرعی احکام کی وہی تعبیر اختیار کریں گی جسے فقہ کے کسی ایک مسلک نے اختیار کیا ہے خواہ اس تعبیر سے خود قاضی کو اختلاف ہی کیوں نہ ہو، مثلاً ایک بیوہ نے اپنے خاوند کی جائیداد سے ایک سال کے لیے خرچہ کا مطالبہ کیا اور اس مطالبہ کی بنیاد قرآن مجید کی سورۃ النساء کی آیت نمبر ۲۴۱ پر رکھی، اس آیت کی رُو سے بیوہ اپنے مرحوم شوہر کے ترکہ سے ایک سال کے خرچہ کا مطالبہ کرسکتی ہے لیکن اس درخواست کو یہ کہہ کر مسترد کر دِیا گیا کہ قرآن مجید کی یہ آیت (۲۴۱) قرآن کی دُوسری آیت وراثت سے منسوخ ہو چکی ہے۔ برصغیر میں بیوہ عورتوں کو جن مشکلات سے گزرنا پڑتا ہے، اس کے پیشِ نظر اگر قرآن کریم کی دونوں آیات پر عمل ہو جاتا، جیسا کہ بعض علماء کا خیال ہے، یعنی اسے ایک سال کا خرچہ بھی مل جاتا اور وراثت میں سے حصہ بھی دیا جاتا، تو یہ امر قرآن مجید کی رُوح اور اس کی پاکیزہ تعلیمات کے عین مطابق ہوتا، لیکن اعلیٰ عدالت نے بیوہ کی اس درخواست کو مسترد کرتے

ہوئے کہا: ان مستند کتب (ہدایہ و امامیہ) کی پیروی کرتے ہوئے اس عدالت کے لیے لازم ہے کہ یہ قرار دے کہ بیوہ اپنے خاوند کی متروکہ جائیداد میں سے صرف شرعی حصہ وراثت کی حق دار ہے یا وہ حصہ لے سکتی ہے، جو بروئے وصیت اسے دیا گیا ہو۔ اس سے زائد اسے کوئی حق جائیداد سے خرچہ وصول کرنے کا نہیں ہے۔ یہ فیصلہ کرنا ہمارا فرض نہیں ہے کہ قرآن کی دوسری سورت (النساء) کی آیات ۲۴۱، ۲۴۲ کے متن کی ہدایہ اور امامیہ میں مندرج فتاویٰ کے ساتھ کیوں کر مطابقت پیدا کی جاسکتی ہے؟ لیکن (اصولی طور پر) عدالت کے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ اس نوع کے معاملات میں قرآن کی آیات کی کوئی جدید تعبیر کی جائے، جو قدیم اور عالی مرتبت مفسرین کی رائے کے خلاف ہو[20]۔

ایسے ہی ایک بار عدالت عالیہ میں طلاق کا سوال پیدا ہوا کہ آیا جبر سے حاصل کردہ طلاق واقع ہو جاتی ہے؟ یا طلاق کی نیت کے بغیر اگر طلاق کے الفاظ ازراہِ تفنن بول دیے جائیں تو کیا اسے طلاق تصور کیا جائے گا؟ فقہ کی مستند کتابوں کی رُو سے مذکورہ طلاق، طلاق تصور کی جائے گی، البتہ مسلمانوں کے بعض علماء اسے صحیح طلاق تسلیم نہیں کرتے، لیکن عدالت نے اس قضیہ میں روایتی مسلک کو ترک کرنا مناسب نہ جانا اور لکھا:

ہمیں یہ اختیار نہیں ہے کہ بہترین مستند کتب میں مذکور احکامِ شرع کے خلاف کوئی جدید قانون نافذ کریں، خواہ مؤخر الذکر قاعدہ ہماری ذاتی رائے میں کتنا ہی موزوں اور منصفانہ ہے[21]۔''

ان مثالوں سے یہ بات عیاں ہے کہ جج بعض اوقات خود اپنے فیصلے کو انصاف کے منافی تصور کرتا ہے، لیکن یہ فیصلہ چونکہ کسی فقہی کتاب کے حوالہ سے دیا گیا ہے اس لیے وہ بھی خاموش ہے۔

برطانوی ہندوستان میں جہاں شریعت کا محدود مفہوم مذہبی حلقوں میں گردش کرتا رہا وہاں مسلمانوں میں ایسے صاحب فکر بھی پیدا ہو گئے، جنھوں نے شریعت کو اس کی اصلی حالت

میں دیکھا اور کہا کہ شریعت کی بنیادوں پر عدل وانصاف اور اقتصادی مساوات کو قائم کیا جا سکتا ہے۔ اقبال اور ابوالکلام آزاد نے اس تصور کو عام کرنے میں نمایاں کام کیا، حتیٰ کہ ذہین علماء کی ایک جماعت نے نظری طور پر اُسے قبول کرلیا۔ ''اسلام کا اقتصادی نظام[22]'' یا ''اسلام[23] اور جاگیرداری'' جیسی کتابیں لکھی گئیں۔ اقبال نے بانیِ پاکستان کو قیامِ پاکستان سے چند سال قبل صاف طور پر یہ لکھا: روٹی کا مسئلہ روز بروز شدت اختیار کرتا جا رہا ہے، مسلمانوں کو یہ احساس ہو چلا ہے کہ وہ ادھر دو سو سال سے برابر (معاشی) پستی کی طرف جا رہے ہیں۔ میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظام قانون کو (اسلامی شریعت) صحیح طور پر سمجھ کر عملاً نافذ کیا جائے تو اس سے کم از کم ہر آدمی کو معاش کا تحفظ مل جائے گا۔ (واقعہ یہ ہے) کہ اجتماعی جمہوریت کو کسی مناسب شکل میں اس طرح قبول کرنا کہ وہ اسلام کے قانونی اصولوں سے ہم آہنگ ہو، انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی اصلی روح کی طرف لوٹ جانا ہے''۔ اس خط سے یہ بات صاف ہو گئی ہے کہ مسلمانوں کے اقتصادی مسائل کو حل کرنے کے لیے جو بھی اجتماعی قدم اٹھایا جائے گا، وہ نہ صرف جائز ہوگا بلکہ اسلامی شریعت کی روح سے ہم آہنگ ہوگا۔ اقبال نے اس بات کو بھی صاف کر دیا کہ معاشرے میں شرعی قانون کو نافذ کرنے کے لیے کہاں سے ابتداء کی جائے، اقبال کی تحریروں کی روشنی میں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ شرعی قانون کی ابتداء معاشی عدل و انصاف سے کی جائے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تقسیم ہند کے بعد بانیٔ پاکستان نے سٹیٹ بنک کی افتتاحی تقریر میں مغرب کے اقتصادی نظام پر کڑی نکتہ چینی کی اور کہا کہ یہ نظام دو خوفناک جنگوں کو جنم دے چکا ہے۔ اس لیے یہ انسانی سوسائٹی کے درد کا درماں نہیں۔ آپ نے مزید کہا کہ ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنے مخصوص تصورات کے مطابق اپنے اقتصادی نظام کی تشکیل کریں اور دنیا کے سامنے ایک ایسا نمونہ پیش کریں جو انسانی مساوات اور معاشی انصاف کے اسلامی تصورات کا آئینہ دار ہو، اس طرح وہ مشن بھی کامیاب ہو جائے گا جس کے لیے ہم نے بہ حیثیت مسلمان اپنے آپ

کو وقف کر دیا ہے، اس طریق سے ہم دُنیا کو امن و آشتی کا راستہ دکھا سکیں گے''۔ یہ کہنا درست ہوگا کہ اقبال اور جناح دونوں اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ شریعت ایک روحانی یا اخلاقی نظام ہی نہیں ہے بلکہ اجتماعی عدل کا قیام اس کا منتہائے نظر ہے، اور یہ کہ شریعت میں مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام کے لیے قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ شریعت کے بارے میں اقبال اور ان کے ہم عصر اہل علم ایک واضح اور غیر مبہم نقطہ نظر رکھتے تھے۔ وہ شریعت کو ایک جامد قانون نہیں مانتے چونکہ اقبال کی بنیادی تعلیم و تربیت، قانونی اور فلسفیانہ ہے اس لیے وہ شریعت کے اسرار و مصالح پر زندگی بھر غور و فکر اور اپنے وقت کے معروف اہلِ علم سے تبادلہ خیالات کرتے رہے ہیں۔ زندگی کے آخری سالوں میں انھوں نے 'مذہبی فکر کی تشکیل نو' پر فکر انگیز لیکچرز دیے۔ جن میں چھٹا لیکچر ''اجتہاد'' پر ہے۔ اس لیکچر میں انھوں نے بتایا: ''احادیث کا مطالعہ اگر اور گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا رُوح تھی، جس کے ماتحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احکامِ قرآنی کی تعبیر فرمائی، تو اس سے ان قانونی اصولوں کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں بہت مدد ملے گی جو قرآن پاک نے بیان کئے ہیں۔'' چونکہ شرعی احکام کا مقصد تہذیب نفس اور لوگوں کے حقوق کا تحفظ ہے، اس لیے اقبال نے احکام کے بارے میں کہا: چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں اس لیے ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے واجب ٹھہرایا جائے، شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہ نے جو اسلام کے عالمگیر مزاج کو خوب سمجھ گئے تھے، ان احادیث کو (اپنے استدلال میں) استعمال نہیں کیا۔ انھوں نے اصولِ استحسان یعنی فقہی ترجیح کا اصول قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم احوال و ظروف کا بھی باحتیاط مطالعہ کریں''۔

شریعت کے مفہوم و منشاء کو جاننے اور اسے عملی شکل دینے کے لیے کیا کیا جائے؟ تو اقبال دُوسرے علماء کی طرح اس بات کے قائل تھے: ''موجودہ وقت میں بلادِ اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے، فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے اس کے

ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ گہری نظر سے کیا جائے۔'' اقبال نے فقہ کے نصاب کو بدلنے کا مشورہ اس لیے دیا کہ بعض مسلمان شعوری یا لاشعوری طور پر اسے اجتماعی زندگی میں ناقابل عمل تصور کرتے ہیں، وہ یہ دیکھتے ہیں کہ شریعت کی بنیادوں پر کسی بھی مسلمان ملک میں اجتماعی اور اقتصادی مسائل کو حل نہیں کیا گیا اور کہیں بھی مثالی معاشرہ جو شریعت کا نصب العین ہے، وجود میں نہیں آیا۔ دوسری طرف وہ علماء کے جمود و تعطل کو دیکھتے کہ وہ دنیاوی مسائل سے الگ رہنے ہی کو دین داری تصور کرتے ہیں۔ یہ تاثر جدید تعلیم یافتہ طبقہ میں عام تھا، لیکن وہ امر کا اظہار نہیں کرتا تھا۔ اس طبقہ کی ''خوش قسمتی'' کہیے یا کچھ اور کہ تُرکی میں کمال اتاترک غیر ملکی فوجوں کو شکست دینے کے بعد ترکی کا صدر بن گیا اور اس نے خلافت کی بساط کو لپیٹنے کے ساتھ ساتھ ترکی میں شرعی قوانین کو بھی منسوخ کر دیا اور ان کی جگہ پر سوئٹزرلینڈ کے قانون کو اختیار کر لیا، جس کی رُو سے وراثت میں مرد اور عورت کو برابر قرار دیا گیا۔ دوسری شادی پر پابندی لگا دی گئی۔ گویا کہ شریعت کا دائرہ صرف عبادات تک محدود کر دیا گیا اور تنہا ریاست کو قانون کا ماخذ قرار دیا گیا، لیکن ان سب باتوں کے باوجود اسلام کو عقیدے کی حیثیت سے اختیار کیا گیا۔

مسلم دُنیا کی جدید تاریخ میں کمال اتاترک کا یہ قدم اپنی نوعیت میں منفرد تھا۔ اتاترک کے اس قدم پر مذہبی حلقوں میں صفِ ماتم بچھ گئی۔ اسے کھل کر بُرا بھلا کہا گیا لیکن اقبال اور آزاد نے اس المیہ کا ذمہ دار کمال اتاترک کی بجائے علماء سوء اور نصابِ تعلیم کو ٹھہرایا مولانا آزاد نے اس بارے میں لکھا: ''یہ اس عقیم نصابِ تعلیم کا نتیجہ تھا جس نے نئے اندازِ نظر کو نظر انداز کیا اور ان علماء کا قصور تھا جو ہنوز افلاطون اور ارسطو کے در کی جاروب کشی میں مصروف ہیں۔ دنیا بدل گئی ہے علوم و فنون کہاں سے کہاں پہنچ گئے ہیں، لیکن ہمارے علماء ہنوز یونانیوں کے پس خوردہ پر قناعت کیے ہوئے ہیں، وہ عصر حاضر کے مسائل فرسودہ کتابوں سے حل کرنا چاہتے ہیں اور نئے سوالات کے جواب انہی کتابوں میں تلاش کر رہے ہیں۔ اس کا علاج یہ نہیں کہ ہم کسی کو بُرا بھلا کہیں اور بڑھتی ہوئی لادینیت پر صفِ ماتم بچھائیں بلکہ اصل خرابی کو

سمجھیں، زمانے کے تقاضوں سے آشنا ہوں، نئے انداز نظر سے واقفیت حاصل کریں، جدید علوم وفنون کو نصاب میں شامل کریں، کتاب وسنت کے اصل نصوص کو غور وفکر کا مرکز بنائیں ۔۔۔اگر ہم نے ایسا کرلیا تو عصرِ حاضر کی مشکلات کو حل کرسکیں گے اور لادینی کے سیلاب کو روک سکیں گے۔ ورنہ ہماری کہنہ دیواروں میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ وقت کے تندوتیز دھارے کو روک سکیں''۔ اقبال نے نہ صرف نصابِ تعلیم میں تبدیلی کا مطالبہ کیا بلکہ انھوں نے کمال اتاترک کے اس قدم کو سراہا کہ حکومت کی اجازت لیے بغیر کوئی آدمی ایک عالم کے فرائض سرانجام نہیں دے سکتا۔ انھوں نے جواہر لال نہرو کے ایک مضمون ''قادیانیت'' کے جواب میں لکھا: ''رہا علماء کا لائسنس حاصل کرنا (ترکی میں) آج مجھے اختیار ہوتا تو یقیناً میں اسے اسلامی ہند میں نافذ کردیتا۔۔۔قوم کی مذہبی زندگی سے ملاؤں کو الگ کرکے اتاترک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہوجاتا۔''

موجودہ وقت میں شریعتِ اسلامیہ کو نافذ کرنے کے لیے کون سی راہ اختیار کی جائے اور قوت نافذہ شرعی قوانین کی تعبیر وتشریح میں کس رائے کو مستند تسلیم کرے؟ اقبال نے ان امور پر سنجیدہ بحث کی ہے۔ ان کی رائے میں اسلام کا مزاج حرکی ہے جس میں اجتہاد اپنا کردار ادا کرتا ہے، نیز یہ کہ اسلامی قوانین کا ایک ماخذ اجماع بھی ہے ہر چند اجماع ماضی میں بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر ایک ادارہ کی شکل اختیار نہیں کرپایا، جیسا کہ بعض تاریخی عوامل کی بناء پر اجتہاد کا دروازہ بھی بند کرنا پڑا۔ لیکن موجودہ عہد میں اجتہاد اور اجماع موثر کردار ادا کرسکتے ہیں اور وہ یوں کہ ''مکاتیبِ قانون کے انفرادی نمائندوں کی قوت اجتہاد کو قانون ساز اسمبلی کی طرف منتقل کردینا چاہیے۔ مختلف (مذہبی) گروہوں کی موجودگی میں اسمبلی ہی ایک ایسا ادارہ ہے جس کی شکل میں اجماع ظہور پذیر ہوسکتا ہے۔ اس طریق سے ایک عام آدمی جسے ان امور سے گہری دلچسپی ہے، قانونی بحثوں میں خدمات سرانجام دے سکتا ہے۔''

گویا کہ قانون ساز اسمبلی ملک میں ایک ایسا اعلیٰ ادارہ ہے جس کی تشریح قانونی طور پر

سند شمار ہو گی۔ اس رائے کی صحت اور وزن سے کسے انکار ہو سکتا ہے لیکن یہاں ایک مشکل یہ ہے کہ اجماع کے لیے کسی امر پر اصحابِ علم وفضل کا اتفاق ضروری ہے۔ ایسے ہی اجتہاد کے لیے بھی خداداد بصیرت، اسلامی نصوص سے براہ راست آگاہی، فقہ کے عظیم سرمایہ پر رسوخ و عبور، حالات وظروف کا گہرا ادراک، غرضیکہ علم سے کسی صورت میں بھی مفر نہیں، یہ امور ایسے ہیں جن سے ہماری اسمبلی کے ممبروں کی بھاری اکثریت عاری ہوتی ہے، کیونکہ اسمبلی میں رکنیت کی شرط علم نہیں، انتخاب میں جیت ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ ایک جاہل لیکن بااثر آدمی انتخاب جیت جائے اور ایک پڑھا لکھا دانش مند ناکام ہو جائے۔ ایسی صورت میں اسمبلی کو خالص معاملات میں آخری سند کیوں کر تسلیم کیا جائے؟ اقبال اس صورتِ حال سے آگاہ تھے، شاید اسی لیے وہ اسمبلی میں علماء کی نمائندگی کے حق میں تھے، جب کہ وہ قانونی تعلیم پر نظر ثانی کے قائل۔ شاید یہی وجہ ہے کہ پاکستان کے ہر عہد میں ''اسلامی نظریاتی کونسل'' کی تشکیل ضروری خیال کی گئی تاکہ شرعی امور میں ماہرین کی رائے اسمبلی کے سامنے آ سکے لیکن کیا اقبال یا ان کے ہم عصر علماء اسمبلی کے ہوتے ہوئے، جسے کہ ''اجتماعی اجتہاد'' کا حق دیا جا رہا ہے، انفرادی اجتہاد کے قائل تھے؟ یہ کہنا شاید صحیح نہ ہوگا کہ وہ ''انفرادی اجتہاد'' کے حق میں نہیں تھے۔ کیوں کہ اسلام کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ آج اسلامی فکر کا جو قیمتی سرمایہ ہمارے پاس محفوظ ہے وہ ان علماء کرام کے انفرادی اجتہاد کا نتیجہ ہے جو دُنیا پرستی، جاہ طلبی اور درباداری سے الگ رہے۔ چنانچہ اقبال کی رائے اسی صورت میں بہتر نتائج پر منتج ہو سکتی ہے جب کہ خود ان کے تصورِ ریاست کے مطابق ایک فلاحی، جمہوری اور روحانی ریاست وجود میں آئے اور اسمبلی کی رکنیت اور انتخاب کا موجودہ طریقہ بدل دیا جائے۔ اقبال نے اجتہاد پر جو زور دیا ہے، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس طریق سے آزاد خیالی کی تحریک پر جو ان کے خیال میں تیزی سے مسلم معاشرے میں پھیل رہی ہے، قابو پایا جا سکتا ہے۔

یہاں پر یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ اقبال ایسے اجتہاد کے قائل نہیں جس سے

اسلامی فکر کا رشتہ اپنی روایت سے کٹ جائے، نہ ہی وہ ''مدعیانِ علم جدید'' کو جو عربی زبان، قرآن وسنت اور اسلامی روایات سے آگاہ نہیں۔ منصبِ اجتہاد پر فائز دیکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال اور ان کے ہم عصر علماء کی تحریروں سے یہ نتیجہ اخذ کرنا تو دشوار ہوگا کہ وہ کسی جدید فقہی مذہب کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں، البتہ یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ حنفی مسلک سے رشتہ قائم رکھنے کے ساتھ ساتھ دوسرے فقہی مذاہب سے استفادہ کے حق میں ہیں اور قانون سازی میں قرآن مجید کو جسے وہ قانون کی کتاب (LEGAL CODE) تو قرار نہیں دیتے، بنیادی اور اساسی ماخذ مانتے ہیں۔ اقبال دراصل معاشرے کے مجموعی مفاد اور انسانی وقار کے تحفظ کو مقدم رکھتے ہیں۔ اگر معاشرے کے معاشی یا اجتماعی تقاضوں کے پیش نظر کوئی ایسا قدم اٹھانا پڑے جو قرآن مجید کے اصولوں سے متصادم نہیں تو یہ قدم صحیح ہوگا، خواہ یہ قدم قدما کی کسی رائے یا فقہی مسلک کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ ''قرآن کے نقطہ نظر سے زندگی بہ قول اقبال ایک ارتقاء پذیر تخلیقی عمل ہے جس کا فطری تقاضا یہ ہے کہ ہر نسل کو اپنے مسائل حل کرنے کا حق ہونا چاہیے ہر چند کہ وہ اپنی پیشرو نسل سے رہنمائی ضرور حاصل کرے گی۔''

واقعہ یہ ہے کہ تمام فقہی مدارس سے استفادہ کرنا اور قرآن مجید کو اساسی ماخذ قرار دینا کوئی نیا مؤقف نہیں ہے جسے اقبال نے اختیار کیا ہو لیکن انھوں نے جس زور سے اجتہاد پر لکھا ہے وہ شاید ردِ عمل تھا اس قانونی جمود کا، جس سے لوگوں کو بے پناہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ چنانچہ وہ شاطبی کے حوالہ سے یہ لکھتے ہیں: ''شریعت کا منتہاء نظر پانچ چیزوں کا تحفظ ہے اور وہ ہیں: دین، جان، عقل، مال اور نسل۔ لیکن میں (اقبال) یہ پوچھتا ہوں کہ کیا ارتداد سے متعلق ''ہدایہ'' کے فقہی قاعدے کو اختیار کرنے سے اس ملک میں (برصغیر) دین کے مصالح کی حفاظت ہو سکے گی؟'' اقبال نے کسی خاص فقہی جزئی پر اصرار کرنے کے خلاف جو سخت احتجاج کیا ہے اس کی وجہ وہ افسوسناک واقعات ہیں جن کا ذکر خود انھوں نے کیا ہے کہ ''پنجاب میں بعض مسلمان خواتین نے اپنے ناپسندیدہ شوہروں سے رہائی کے لیے ارتداد کی راہ اختیار

کی''۔ظاہر ہے کہ ان واقعات کو قانونی جمود نے جنم دیا، اگر اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوتا اور کنجی گم نہ ہوگئی ہوتی تو لوگوں کو ان مشکلات سے نجات مل سکتی تھی۔

یہاں پر اس امر کی طرف اشارہ کرنا بے جا نہ ہوگا کہ یہ جو اقبال شریعت یا اسلامی تعلیمات کی نئی تعبیر پر زور دے رہے ہیں۔اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح ہوگا کہ ان کے ہاں کلام اللہ کی طرح اس کی تشریح و تعبیر کو دوام حاصل نہیں ہے۔اسی لیے وہ جدید تعبیر کے حق میں ہیں۔ ابوالکلام اور وہ علماء جو اجتہاد کے حق میں تو ہیں، شریعت کی جدید تعبیر نہیں بلکہ صحیح تعبیر کے قائل ہیں، اُن کا کہنا ہے کہ مرورِ وقت سے اسلامی تعلیمات میں جو تحریف و ترمیم آ گئی ہے، اسے دُور کیا جائے۔ان کی اصل اور صحیح تعبیر کو واپس لایا جائے۔رہے جدید مسائل، تو ان کو ان کے صحیح تناظر میں حل کیا جائے۔قرآن، سُنتِ رسول کا یہی تقاضا ہے، علماء شرعی احکام سے وابستہ علت و حکمت کو مانتے ہیں۔اس لیے اختلافِ مکان و زمان سے یہ حکم بدل بھی سکتا ہے۔چنانچہ علماء حق پر یہ اعتراض مشکل ہی سے وارد ہو سکے گا کہ وہ قانون میں حرکت نہیں جمود کے قائل ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ برطانوی ہندوستان میں مسلمانوں کے اہل علم نے جو علمی و سیاسی خدمات انجام دی ہیں ان سے ان کی گہری بصیرت، حکمت اور تاریخی شعور کا پتہ چلتا ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت کو اس کی اصل روح میں بے نقاب دیکھنے کا شرف انھی لوگوں کے حصہ میں آیا۔ یہ درست ہے کہ مغلوں کے عہد انحطاط میں شاہ ولی اللہ جیسا بلند پایہ مذہبی مفکر پیدا ہوا، جس نے دین و شریعت کو بدعات، خرافات اور توہمات کی آلائشوں سے پاک صاف کرنے کا بیڑہ اٹھایا۔اپنے عہد کی مذہبی راہوں سے ہٹ کر ایک نئی راہ اختیار کی۔ چنانچہ انھوں نے مذہبی زندگی کی فرسودہ روایات پر کڑی تنقید کی، تقلید و جمود کی بندشوں کو توڑا اور اصحابِ تقلید کو جاہل، گمراہ اور نادان قرار دیتے ہوئے کہا:''ہر عہد میں اجتہاد فرض ہے، اس لیے کہ مسائل لامحدود ہیں، ان میں احکامِ خداوندی کا جاننا ضروری ہے۔اور جو کچھ ہمارے پاس مطبوع یا مدوّن

صورت میں موجود ہے، وہ نہ صرف ناکافی ہے اس میں اختلاف بھی بہت ہے دلائل کو جانے بغیر اس اختلاف کو سلجھانا ناممکن ہے[24]۔" شاہ صاحب نے اصحابِ جمود پر تنقید کرتے ہوئے مزید کہا کہ جب ان کے پاس کوئی صحیح سند سے حدیث پہنچتی ہے، جس پر کہ قدیم فقہاء کی ایک بڑی جماعت عمل پیرا بھی رہی ہے، تو اس حدیث کو قبول کرنے کی راہ میں ان کی تقلید رکاوٹ بنتی ہے اور تقلید بھی اس (امام) کی جو خود تقلید نہیں کرتے[25]۔

غرضیکہ شاہ صاحب نے اپنے وقت کی مذہبی پیشوائیت کا جو اپنی نفس پرستی میں سرمست تھی، سخت محاسبہ کیا اور شریعت کی حکمت اور مصلحت کو بیان کرتے ہوئے اسے لوگوں کے حقوق کا محافظ قرار دیا اور اس طریق سے انھوں نے برطانوی ہندوستان کے اہل علم کے لیے تجدید دین و شریعت کی راہ ہموار کی۔ چنانچہ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ برطانوی ہندوستان میں تاریخ اور شریعت کا جو گہرا شعور اقبال اور ان کے ہم عصر اہل علم کو تھا، وہ انہی کا حصہ تھا۔ چنانچہ ان کے دماغ میں ایک جمہوری، فلاحی اور روحانی ریاست کا صاف اور قابلِ عمل تصور اُبھرا۔ یہ تصور شاہ صاحب اور ان کے براہ راست خداترس جانشینوں کے ذہن میں یقیناً نہیں تھا، بلکہ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ شاہ صاحب کی زندگی میں پلاسی کی جنگ لڑی گئی، انگریز ایک نئی سیاسی طاقت کی حیثیت سے ہندوستان کے سٹیج پر نمودار ہوئے، پھر احمد شاہ ابدالی نے پانی پت میں مرہٹوں کو شکست دے کر انگریزوں کے لیے ہندوستان پر قبضہ کرنے کی راہ ہموار کر دی، دوسری طرف پنجاب میں مغل انتظامیہ کو اس حد تک مفلوج کر دیا کہ رنجیت سنگھ اور سکھوں نے آگے بڑھ کر پنجاب پر قبضہ کر لیا، جس کا اعتراف اب سکھ اہل قلم کر رہے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہندوستان انگریز کے قبضہ میں جا رہا تھا لیکن شاہ صاحب کی تحریروں میں نئی طاقت کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کا اصل میدان تاریخ یا سیاست نہیں ہے جیسا کہ آج کل دعویٰ کیا جا رہا ہے، ان کا موضوع فکر دین اور فلسفہء شریعت ہے۔ ان کی مجتہدانہ بصیرت کے جوہر شریعت کی تفسیر و تشریح میں کھلتے ہیں۔ "حجۃ اللہ البالغہ" میں وہ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ شریعت کی بنیاد

عالمی اصول ہیں۔ لیکن عملی طور پر نافذ کرتے وقت پیغمبر قوم کی عادات و رسوم کو بھی نگاہ میں رکھتا ہے۔ تعزیرات اور انتظامی امور میں قوم کی روایات اور احوال و ظروف کا ملحوظ رکھنا مناسب ترین طریق کار ہے لیکن آنے والی نسلوں پر ان احکام سے متعلق چنداں سختی نہیں کرنی چاہیے۔ شاہ صاحب کی حکیمانہ تشریح سے پتہ چلتا ہے کہ شرعی احکام کا نصب العین بلند قدروں کی اشاعت و ترویج ہے۔ سزا برائے سزا شریعت کا مقصد نہیں ہے، چنانچہ شرعی احکام کو جاری کرتے وقت معاشرے کے احوال و ظروف سے تغافل برتا نہیں جا سکتا[25A]۔

غرضیکہ ہم یہ کہہ رہے تھے کہ برطانوی ہندوستان میں اہلِ علم کی ایک جماعت وقت کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ نہ صرف برطانوی ہندوستان میں مصر میں بھی شیخ محمد عبدہ جیسے لوگ پیدا ہو گئے تھے جو شریعت کے بارے میں ایک واضح تصور رکھتے تھے۔ شیخ محمد عبدہ نے جامعہ ازہر اور مصر کی شرعی عدالتوں کی اصلاح کے لیے جو کچھ لکھا یا قرآن مجید کی تفسیر و تاویل میں جو انداز اختیار کیا اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قرآن اور تاریخ کے مطالعہ کے بعد انسانی تمدن کی ترقی و تنزل میں کام کرنے والے اسباب و عوامل سے آگاہ تھے۔ وہ اس امر سے بھی آشنا تھے کہ شریعت کو نقصان کس نے پہنچایا اور تقلید و تعطل نے اس المیہ میں کیا رول ادا کیا۔ انھیں اس بات کا احساس تھا کہ شریعت کو ایک صحت مند تمدن کی تخلیق میں اپنا کردار ادا کرنا چاہیے۔ چنانچہ شیخ عبدہ نے جامعہء ازہر کے نصاب تعلیم اور عدالتوں کے طریقِ کار کو یک قلم بدلنے پر اصرار کیا اور دلائل و شواہد سے بتایا کہ شریعت کے بنیادی مقاصد کیا ہیں، اور ان کی روشنی میں مخلوقِ خدا کی بھلائی کے لیے کیا کچھ کرنا چاہیے اور وقت کے نئے مسائل کو سلجھانے کے لیے ائمہ کرام نے اجتہاد اور غور و فکر کی جو راہ اختیار کی ہے اس راہ پر اب چلنے کی ضرورت ہے۔

یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ گزشتہ صدی میں اسماعیل پاشا والیٔ مصر نے علماء ازہر سے قانون مرتب کرنے کی درخواست کی، تو علماء نے اسے یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ

شرعی قوانین کی تدوین ایک بدعت ہے اور سلف کے طریقِ کار کے خلاف جب اسماعیل پاشا، علماء کی طرف سے مایوس ہوگیا تو اس نے طہطاوی سے نپولین کوڈ کا عربی ترجمہ کرایا اور اسے ملک میں نافذ کر دیا[26]۔ علماء ازہر کے اس مؤقف پر شیخ رشید رضا نے کڑی تنقید کی اور کہا کہ شریعت کو نقصان خود علماء ہی کے ہاتھوں پہنچا ہے۔ مصر میں شرعی عدالتوں کی بدنظمی۔ جس کے خلاف عبدہ نے مشہور رپورٹ لکھی تھی۔ اور فرانسیسی طرز کی جدید عدالتوں کے طریقِ کار پر شیخ رشید رضا نے ایک بات لکھی جو اہلِ علم کے لیے جہاں عبرت وتذکیر کا سروسامان رکھتی ہے وہاں عدالتوں کے طریقِ کار کو بدلنے کی بھی دعوت دیتی ہے۔ شیخ لکھتے ہیں:

> ''لوگوں پر یہ بات عیاں ہوگئی کہ جن عدالتوں میں فرانسیسی قانون کے مطابق فیصلہ ہوتا ہے، وہ ان عدالتوں کے مقابلہ میں حقوق کی زیادہ محافظ اور انصاف سے زیادہ قریب ہیں، جن میں قانون کی بنیاد وحی آسمانی پر ہے حتیٰ کہ جامعہ ازہر کے شیوخ تک ان (فرنچ) عدالتوں میں اپنے مقدمات لے جاتے ہیں[27]۔''

شیخ محمد عبدہ کو عربی ادب، اسلامی روایات اور قرآن مجید پر جو گہرا عبور ورسوخ حاصل تھا، اس کی بناء پر ان کی اصلاحی تحریک کامیاب رہی۔ تنگ نظر علماء کی مخالفت بالآخر ختم ہوگئی۔ اسی کامیابی کا یہ نتیجہ ہے کہ ہم آج مصر میں مذہبی امور میں ایک اعتدال اور توازن دیکھتے ہیں اور وہاں کسی بھی علمی حلقے میں اس بات سے توحش وانکار کی لہر نہیں اٹھتی کہ سارے مذاہب فقہ سے استفادہ کیا جائے، ان میں سے جو رائے قرآن وسنت اور روحِ عصر سے مطابق ہو اسے اختیار کرلیا جائے۔ مثلاً آج عرب ممالک میں ایک ہی وقت میں دی گئی تین طلاق کو مؤثر تسلیم نہیں کیا جاتا ☆۔ اور اس قانونی اصلاح کے خلاف کسی حلقے سے آواز بلند نہیں ہوئی۔ ایسے ہی یہ

☆ ایک سابق شیخ الازہر، شیخ محمود شلتوت نے لکھا تھا: ''میں اکثر مسائل میں شیعہ مذہب (فقہ) پر فتویٰ دیتا ہوں، مثلاً ایک ہی لفظ سے (ایک ہی دفعہ) دی گئی تین طلاقیں۔۔۔ شیعہ (مسلک) میں ایک ہی طلاق ہے۔ قانون کی نظر میں اس پر عمل ضروری ہے اور سنی شرعی عدالتوں کے فیصلہ میں، اہل سنت کے مذاہب (فقہ) پر فتویٰ دینے کی کوئی اہمیت نہیں رہی''۔ (ملاحظہ ہو مجلّہ الازہر، قاہرہ، فروری 1959، ضمیمہ آرا، واحادیث لفضیلۃ الاستاذ، شیخ محمود شلتوت)

بات بھی تسلیم کر لی گئی ہے کہ مغرب کے دنیاوی قانون میں بہت کم باتیں ایسی ہیں جو شریعتِ مقدسہ سے متصادم ہیں۔ چنانچہ معاشرے میں عدل وانصاف کے قیام اور انسانی وقار کے تحفظ کے لیے جو بھی اجتماعی قانون بنایا جائے وہ شریعت کی نگاہ میں صحیح ہے۔ مصر میں اس بات پر بھی مضمون لکھے گئے کہ سنت میں وارد احکام دو طرح کے ہیں، بعض وقتی نوعیت کے ہیں اور بعض عمومی ہیں۔ علماء نے اس فرق کو نظر انداز کر کے غلطی کھائی تھی [28]۔

چنانچہ انہی علمی بحثوں کا یہ نتیجہ ہے کہ آج جامعہ ازہر میں کلیۃ الشریعہ کو ''کلیۃ الشریعہ والقانون'' کہا جا رہا ہے اور اس کے کورس میں تقابلِ قوانین کا مضمون بھی ہے۔ جدید مصر کی مذہبی زندگی کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ہمارے ہاں کے اہلِ علم اور مصری علماء کے افکار میں کس قدر مماثلت پائی جاتی ہے۔

قیام پاکستان کے بعد شریعت کی علمی و عملی تعبیر کے لیے سرکاری اور غیر سرکاری سطح پر کیا کچھ کیا گیا اور لکھا گیا، ہر چند اس امر پر سرِ دست بحث ممکن نہیں، اس موضوع پر کسی اہلِ علم کو کام کرنا چاہیے لیکن اس مقالے کے تسلسل کو قائم رکھنے کے لیے ہم یہاں چند باتوں کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کریں گے۔

تخلیق پاکستان کے بعد اُمید تھی کہ یہاں نہ صرف نجی زندگی سے متعلق اسلامی قوانین کا ازسرِ نو جائزہ لیا جائے گا، بلکہ اجتماعی زندگی کو پورے طور پر اسلام کی اخلاقی اور اجتماعی قدروں کی بنیاد پر استوار کیا جائے گا۔ لیکن بوجوہ ایسا نہ ہو سکا۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ اربابِ سیاست کی اکثریت نہ صرف اسلامی تعلیمات کے بنیادی ماخذ سے بے بہرہ تھی، بلکہ وہ اس امر سے بھی ناآشنا تھی کہ موجودہ دور میں مادی ترقی نے انسان کی معنوی زندگی کو اس حد تک کھوکھلا کر دیا ہے کہ اس پر خود مغرب کے اربابِ بصیرت پریشان ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اقبال نے اپنا کوئی جانشین نہیں چھوڑا۔

اقبال کے ہم عصر اور دوست سیّد سلیمان ندوی اور مولانا شبیر احمد عثمانی کراچی آئے

افسوس! کہ دونوں جلد ہی دُنیا سے رخصت ہو گئے۔ حکومت نے اسلامی قوانین کی ترویج کے لیے مختلف عہد میں مشاورتی کونسل بھی بنائی، جس میں دو ایک آدمیوں کو چھوڑ کر کوئی بھی آدمی ایسا نہیں تھا، جسے برطانوی ہندوستان کے دینی وفکری ورثے اور مصر کی مذہبی کاوشوں پر عبور ہوتا۔ قرآن مجید، شریعت اسلامیہ اور مسلم روایات کا گہرا شعور ہوتا، خود اعتمادی کے ساتھ مسائل کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھتا اور خالص علمی نقطۂ نظر سے سلجھانے کی کوشش کرتا۔ چنانچہ شریعت کی عملی تعبیر میں کوئی مثبت، مربوط اور جامع منصوبہ تیار نہ ہو سکا اور نہ ہی عدل وانصاف کے حصول میں ایسا صحت مند قدم اُٹھایا جا سکا جسے لوگ ایک انقلابی قدم جانتے اور ان کے مقدمات کے فیصلے سالوں کی بجائے مہینوں میں ہوتے، حالانکہ شریعت نام ہی انصاف کا ہے۔ مزید یہ کہ نجی زندگی سے متعلق مسائل بھی پرانی ڈگر پر حل کیے جاتے رہے اور جب کبھی حکومت نے از خود بُرے بھلے انداز میں ان مسائل کو حل کرنا چاہا، اور قرآن وسنت سے روشنی مانگی تو علماء ہی کی ایک جماعت راہ روک کر کھڑی ہو گئی مثلاً شادی بیاہ سے متعلق جب 1962ء میں عائلی قوانین کا اعلان کیا گیا تو ان میں سے ایک حکم یہ تھا:

''اس آرڈی ننس کی جملہ شرائط کے مطابق طلاق کو جب تک تین مرتبہ نافذ و مؤثر قرار نہ دیا جائے، مطلقہ عورت اور طلاق دہندہ مرد کے مابین دوبارہ نکاح میں کوئی امر مانع نہ ہوگا۔ اور سابق خاوند پر اس عورت کے حلال ہونے کے لیے یہ بھی ضروری نہ ہوگا کہ درمیان میں اس عورت کا نکاح کسی دوسرے مرد سے ہو''۔ اس دفعہ کے خلاف ایک مذہبی جماعت نے یہ ترمیم پیش کی: مسلمانوں کے جو فرقے اپنی فقہ کی رُو سے اس طرح کی تین طلاق کو طلاق مغلظ قرار دیتے ہیں، ان کے حق میں یہ طلاق مغلظ (یعنی غیر رجعی) ہی شمار ہوگی[29]۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہنا درست ہوگا کہ اس ترمیم سے اس امر کا اعتراف کیا گیا کہ قرآن وسنت کی صحیح تعبیر وہی ہوگی جسے ایک خاص مسلک نے اختیار کیا ہے۔ خواہ اس تعبیر کو جج یا دوسرے ممتاز اہلِ علم صحیح تصور نہ کرتے ہوں۔

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ایک ہی نشست میں تین طلاق کی شرعی حیثیت پر کہ وہ سنت کے خلاف ہے، اور اس سے مفاسد پیدا ہوئے ہیں، تنقیحات، اور حقوق الزوجین میں مولانا مودودی مرحوم بھی لکھ چکے تھے۔ لیکن جب ان مفاسد کا دروازہ بند کرنے اور ازدواجی زندگی کو مستحکم اور خوشگوار بنانے کے لیے پاکستان میں دوسرے مسلم ممالک کی طرح ایک ہی وقت میں دی گئی تین طلاق کو قانونی طور پر ایک طلاق قرار دیا گیا۔ انھوں نے اس کی تائید نہیں کی۔ جب قانونی طور پر یہ اصلاحات نافذ ہو گئیں پھر بھی بعض حلقوں سے مخالفت برابر جاری رہی۔ جس سے معاشرے میں ایک انتشار پیدا ہو گیا۔ عام لوگوں کو پتہ نہیں چلتا کہ انہیں کس راہ پر چلنا چاہیے۔ اس صورتِ حال کا اندازہ اس واقعہ سے لگایئے کہ کراچی کے ایک آدمی نے سندھ ہائیکورٹ کے شریعت بنچ میں اپنی ایک درخواست میں کہا کہ اس کی بھتیجی کے خاوند نے اپنی بیوی کو ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دی تھیں اور وہ عدت کی مدت بھی پوری کر چکی ہے۔ اب صحیح صورتحال کیا ہے؟ کیونکہ حنفی علماء نے کہا ہے کہ یہ تین طلاقیں مؤثر اور واقع ہو چکی ہیں، لیکن ایک دوسرے اہل حدیث علماء نے کہا ہے کہ یہ تین طلاقیں مؤثر نہیں ہیں۔ اس صورتِ حال میں عام آدمی کیا کرے؟ درخواست دہندہ نے اپنی درخواست میں یہ سوال اُٹھایا ہے[30]۔

یہاں اس بات کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا کہ رسول کریمؐ اور حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں اور ایسے ہی عہد عمرؓ کے ابتدائی سالوں میں ایک ہی طلاق کا رواج تھا، ایک روایت میں آیا ہے کہ ایک دفعہ آنحضرت کے علم میں یہ بات آئی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ یہ سن کر ناراض ہوئے اور فرمایا: کہ کیا وہ اللہ کی کتاب سے مذاق کر رہا ہے، ہر چند اہل علم کی ایک جماعت تین طلاق کو مؤثر قرار دیتی ہے، لیکن وہ اس طریق کار کو (ایک وقت میں تین طلاق کا دینا) نہ صرف بدعت اور خلافِ سنت قرار دیتی ہے، بلکہ ایسے آدمی کو گناہ گار تصور کرتی ہے۔ اہل علم کی ایک دوسری جماعت اس طریق کار کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دے کر اسے یا تو مسترد کر دیتی ہے یا اسے ایک ہی طلاق قرار دیتی ہے یہ پوری بحث حدیث

فقہ کی کتابوں اور اہل علم کے مولفات (مثلاً فتح القدیر، فتاوی ابن تیمیہ، اعلام الموقعین اور زاد المعاد) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اس بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں تین طلاق کی وباء کو روکنے کے لیے سزا کے طور پر اسے مؤثر قرار دیا تھا۔ لیکن ان کا یہ اجتہادی قدم جسے وہ سزا قرار دیتے تھے، مطلوبہ نتائج پر منتج نہ ہوا اور حضرت عمرؓ گو بہ قول ابن قیم، اپنے اس فیصلے پر افسوس تھا، (انہ ندم علی ذلک قبل موتہ، ملاحظہ ہو السیاسیہ الشرعہ) اس لیے اب علم و دانش کا تقاضا تھا کہ حضرت عمرؓ ہی کی پالیسی کو اختیار کرتے ہوئے اسے منسوخ قرار دیا جاتا اور طلاق کے بارے میں قرآن و سنت کا بتایا ہوا بہتر اور احسن طریقہ اختیار کیا جاتا۔ چنانچہ جب اسے پاکستان میں اختیار کیا گیا تو اس کی مخالفت کی گئی۔ اس تشریح سے مقصد یہ ہے کہ برطانوی ہندوستان کی عدالتوں کی طرح پاکستان کی عدالتیں بھی شخصی قانون کی تعبیر میں چند فقہی آراء کی پابند ہیں۔ خواہ یہ رائے دوسرے فقہی مذہب کے ہاں صحیح نہ ہو، یا عدالت اپنے طور پر اس رائے پر مبنی اپنے ہی فیصلے کو انصاف یا قرآنی احکام کے خلاف تصور کرتی ہو۔ شریعت، قضاء اور مذہبی امور سے متعلق افکار کی یہ ژولیدگی اور تقلید و جمود کے سامنے قانون اور انصاف کی یہ بے بسی دیدنی ہے۔ اس صورتِ حال پر اقبال نے اپنے انگریزی خطباتِ مدراس میں کہا تھا: ''ہندوستانی مسلمانوں کی شدید رجعت پسندی کے پیش نظر یہاں کی عدالتیں اس پر مجبور ہیں کہ مستند کتب فقہ میں بیان کردہ احکام سے انحراف نہ کریں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان تو حرکت میں ہے اور قانون جامد و ساکن ہے۔'' (ص ۱۳۴)

پاکستان میں تو عدالت کو چند فقہی آراء کا پابند بنایا گیا اور اگر کسی قانونی اصلاح سے عدالت کو کوئی اختیار دیا گیا، تو بعض علماء نے اس قانونی قدم کو تسلیم نہیں کیا، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ سندھ عدالت میں تین طلاق سے متعلق ایک قضیہ دائر ہے۔ عائلی قوانین کچھ کہتے ہیں، حنفی مفتی دُوسری رائے رکھتے ہیں۔ اس صورتِ حال سے عام آدمی پریشان ہے۔ لیکن بھارت میں ایک دوسری مشکل پیش آئی کہ کیا نجی زندگی سے متعلق ہندوستانی عدالت کا فیصلہ قابل قبول

ہے؟ بعض علماء نے اسے قابلِ قبول نہیں بتایا۔ لیکن اس مشکل سے مسلمان عہدہ برآ کیسے ہوں؟ اس کے لیے کوئی ٹھوس اور قابلِ عمل حل بھی پیش نہیں کیا۔ مثلاً تقسیم کے بعد ہندوستان کا ایک مسلم شہری مشرقی پاکستان آ گیا اور ایک عرصہ تک اس نے نہ تو اپنی بیوی کو مغربی بنگال سے ڈھاکہ بلایا اور نہ ہی اسے طلاق دی۔ بیوی کے والد نے حالات سے تنگ آ کر عدالت کی طرف رجوع کیا، عدالت نے تمام واقعات کی روشنی میں نکاح کو فسخ کرنے کا فیصلہ دے دیا۔ اس فیصلہ کو بنگال کے مقامی علماء نے غیر شرعی قرار دیا کیونکہ ان کے ہاں قاضی کا مسلمان ہونا شرط ہے اس پر بیوی کے والد نے مولانا ابوالکلام آزاد سے رجوع کیا تو انھوں نے عدالت کے فیصلہ کو شرعی قرار دیا۔ اور کہا ان کی بیٹی عدت کاٹ کر دوسری شادی کر سکتی ہے[31]۔

ان چند مثالوں سے اس بات کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ موجودہ وقت میں شریعت کی تعبیر و تشریح اور اس کے نفاذ میں کیا کیا مشکلات پیش آ رہی ہیں نیز یہ کہ قرآن مجید کے واضح احکام کے بارے میں فقہ کے کسی جزئی مسئلے پر کس قدر اصرار سے کام لیا جاتا ہے، جس سے معاشرتی مسائل الجھ کر رہ گئے ہیں ایک طرف تو شریعت کے نام پر فقہ کے کسی جزئی مسئلہ پر اصرار کیا جا رہا ہے۔ دوسری طرف بعض لوگوں نے اصلاحِ عقیدہ کو حکومت کا فرض قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ قانونی طور پر ایک خاص نقطۂ نظر کو شریعت کے نام سے اپنایا جائے۔ اس مؤقف سے آزادیٔ فکر کو جو نقصان پہنچے گا اس کا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ اصلاحِ عقیدہ کو حکومت کی سطح پر اختیار کرنے کا ایک واقعہ سنیے:

مصر کی قومی اسمبلی نے فروری 1979ء میں دنیائے اسلام کے معروف صوفی مفکر حضرت شیخ ابن عربی کی فتوحات مکیۃ کی طباعت روک دی، کیونکہ شیخ وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ جوان ''مدعیانِ اصلاح'' کی نظر میں شریعت کے خلاف ہے۔ لیکن جب قاہرہ میں علماءِ حق نے اس فیصلے کے خلاف احتجاج کیا اور مقالات لکھے تو اس فیصلے کو واپس لے لیا گیا۔ اصل واقعہ یہ تھا کہ اسمبلی کی ایک کمیٹی نے جس کے چند ممبر شریعت کے بارے میں اپنے خاص تصورات رکھتے

تھے، فتوحات مکیہ کی طباعت کو روکنے کی سفارش کی۔ جب یہ سفارش اعلیٰ کمیٹی کے پاس پہنچی تو اس نے اس سفارش کا جائزہ لیے بغیر اسمبلی کے پاس بھجوایا۔ اعلیٰ کمیٹی کے ممبر غالباً یہ سمجھے کہ ابنِ عربی نامی کوئی عالم قاہرہ میں رہتے ہیں جو خالق و مخلوق میں فرق نہیں کرتے، اس لیے ایسے عالم کی تصنیفات کو بند کرنا ہی بہتر ہے۔ بہر نوع مصری اسمبلی نے اپنے فیصلے کو واپس لے کر ایک عمدہ مثال قائم کی[32]۔

واقعہ یہ ہے کہ شریعت کے نام سے اب تک جو قدم اٹھائے گئے ہیں یا مطالبہ کیا جا رہا ہے اس سے نہ صرف عام لوگوں میں، بلکہ مدعیانِ علمِ جدید میں یہ مشہور ہو گیا ہے کہ شریعت چند تعزیراتی قوانین کا مجموعہ ہے۔ جدید سیاست اور معیشت کے بپا کردہ فساد و عدم توازن کے بارے میں شریعت کے پاس کوئی مثبت پروگرام نہیں، یا اگر اسے پبلک لاء کے طور پر اختیار کیا گیا تو اس سے وہ سوسائٹی برباد ہو جائے گی، جس میں مسلمان اور غیر مسلمان دونوں یکجا بستے ہیں، گزشتہ دنوں ملایا کے سابق وزیر اعظم کے نام سے یہ کہا گیا کہ ملایا، سعودی عرب، پاکستان یا ایران نہیں ہے جن میں کہ مسلمان سو فیصدی یا 98 فیصد بستے ہیں۔ ملایا میں تقریباً پچاس فیصد غیر مسلم بھی بستے ہیں، نجی زندگی کے مسائل مثلاً شادی، بیاہ اور وراثت شرعی طور پر حل کیے جاتے ہیں اور اجتماعی مسائل کے لیے منصفانہ قوانین ہیں۔ اگر شرعی احکام کے دائرے کو وسیع کیا گیا اور غیر مسلم آبادی پر بزور لاگو کیا گیا تو اس سے ملک میں زبردست خونریزی ہو گی[33]۔

اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ہمارے دوستوں نے لاشعوری طور پر یہ سمجھ لیا ہے کہ شریعت پوری طرح اسی ملک میں قابلِ عمل ہے جہاں ساری آبادی مسلمان ہو۔ نیز یہ کہ مخلوط آبادی میں شریعت پر اصرار کرنا خونی تشدد کو دعوت دینا ہے۔ ظاہر ہے کہ شریعت کا یہ تصور ہمارے عہدِ انحطاط کا عطیہ ہے جس کا اس شریعت مطہرہ سے کوئی تعلق نہیں ہے جو انسان کے وقار اور اس کی عزت و ناموس کے تحفظ کے نام سے جانی جاتی ہے یا جس کا مقصد انسانیت کی فلاح اور معاشرے میں عدل و انصاف کا قیام ہے۔

اس فکری انتشار کو جسے اقبال اور برطانوی ہندوستان کے علماء نے دور کرنے کے لیے کام کیا تھا کیونکر دور کیا جائے، تاکہ شریعت کے نفاذ کی راہ ہموار ہو سکے تو اس کے لیے ان اہل علم کو کام کرنا پڑے گا جو اسلام کے بنیادی ماخذ سے واقف ہیں اور قرآن و سنت پر گہرا عبور رکھتے ہیں۔ ہم یہاں اس بات کو بھی صاف کرنا چاہتے ہیں کہ موجودہ وقت میں جدید دانش گاہوں میں اسلامیات کے نام سے جو شعبے کام کر رہے ہیں، وہ قرآن و سنت اور شریعت مقدسہ کی تفہیم کے لیے کافی نہیں ہیں، چنانچہ جو لوگ عربی زبان پر عبور حاصل کیے بغیر چند انگریزی یا اردو کتابیں پڑھ کر ماہرین بننے کی آرزو رکھتے ہیں، افسوس! وہ تمناؤں میں الجھائے گئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ کام علماء ہی کا ہے اور ہمارا ملک ایسے علماء ربانی سے خالی نہیں ہے جو صحیح معنی میں عالمِ دین ہیں اور شریعت کے اسرار و رموز سے واقف، لیکن وقت کی ستم ظریفی یہ ہے کہ عام لوگوں میں وہ لوگ علماء کے نام سے پیش پیش ہیں، جو کسی مسجد کے خطیب اور واعظ تو ہو سکتے ہیں لیکن معارف قرآنیہ اور حقائق شریعت کے شناسا نہیں کہے جا سکتے۔

وقت کی یہ ستم ظریفی بھی دیدنی ہے کہ صحیح تعلیم و تربیت کے فقدان سے آج ہم ذہنی طور پر اس مقام سے کہیں نیچے کھڑے ہیں، جس پر ہم شاہ ولی اللہ اور برطانوی ہندوستان میں کھڑے تھے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ادب القاضی کے باب میں مذکور ہے کہ اگر قاضی کسی قضیہ میں دوسرے مسلک پر فیصلہ دے دے، تو یہ فیصلہ قانونی طور پر مؤثر ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مغل دور میں بھی فیصلہ ملزم یا مدعی کے مذہبی عقیدے پر نہیں دیا جاتا تھا۔ فیصلے کا حق صرف قاضی کو ہوتا تھا جو ایک مسلک سے تعلق رکھنے کے باوجود دوسرے مسلک پر فیصلہ دے سکتا تھا اور یہ فیصلہ قانونی طور پر نافذ ہو جاتا تھا۔ لیکن آج یہ طریقِ کار باقی نہیں ہے جس کی وجہ سے لوگوں کو جو پریشانیاں پیش آ رہی ہیں، ان سے ہر کوئی واقف ہے۔ چنانچہ ہماری یہ رائے ہے کہ موجودہ وقت میں شریعت مقدسہ کو عملی شکل دینے کی ایک صورت یہ ہے کہ سپریم کورٹ کو اس بات کا دستوری حق دیا جائے کہ وہ شریعت کی جس تعبیر و تشریح کو قرآن اور روحِ عدل سے زیادہ قریب

پائے اس کے مطابق فیصلہ دے۔ اگر کسی قضیہ پر اسے قرآن وسنت کی کوئی واضح نص نہیں ملی اس پر وہ اجتہاد کرے ☆، یہ اجتہاد (سپریم کورٹ کا اجتہاد) قانونی طور پر مؤثر ہوگا۔ شریعت کی کون سی تعبیر زیادہ صحیح اور مستند ہے؟ اور اس بارے میں آخری فیصلہ کون کرے گا؟ قانونی طور پر سپریم کورٹ ہی آخری سند (FINAL AUTHORITY) شمار ہوگی۔

یہ صورتِ حال کب تک باقی رہے گی؟ اس کا جواب تو اصحاب بصیرت ہی دے سکیں گے۔ البتہ اس امر سے شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ پاکستان کی فکری، علمی اور مذہبی زندگی میں جو صحت منداضافہ نہیں ہوا، اس کی ایک بڑی وجہ یہاں کا دوہرا نظامِ تعلیم ہے۔ ایک طرف کالج کی بے مقصد تعلیم ہے جس کا نصب العین کلرک بننا اور دُنیا طلبی ہے دوسری طرف دینی تعلیم ہے جس کا نقطہء نظر روحِ فقہ کو سمجھے بغیر کلاسیکی فقہ کی چند کتابوں میں مہارت پیدا کرنا ہے۔ رہا یہ سوال کہ وقت کا کیا تقاضا ہے؟ مذہب کے اصلی سرچشموں (کتاب وسُنت) تک کیسے رسائی ہو؟ ہمارے اخلاقی اور روحانی انحطاط کو کیسے روکا جائے؟ ہماری کلاسیکی فقہ کی شاندار روایات کیا ہیں؟ اور ائمہ کرام نے قانون سازی میں کس بصیرت وحکمت کا ثبوت دیا ہے؟ شریعت اور قانون، یا شریعت اور سیکولر لا (دنیاوی قانون) میں باہمی کیا تعلق ہے؟ شریعت اور اخلاق میں کیا تعلق ہے؟ یا موجودہ وقت میں شرعی احکام کے لیے کون سی ترجیحات ہیں؟ کیا اس کی ابتداء معاشی واقتصادی انصاف، انتظامی واخلاقی اصلاح سے کی جائے یا تعزیرات وحدود سے؟ عام مسلمان کن مسائل سے دوچار ہیں؟ تو ان امور سے ہمارے دینی مدارس کو کوئی سروکار نہیں۔ اس دوہرے نظامِ تعلیم کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک طرف ''سندی مولوی'' بقول عبدالباری ندوی قطار اندر قطار بساطِ علماء پر بیٹھے نظر آرہے ہیں، جن کی اکثریت قرآن، فقہ اور وقت کی روح کو

☆ مقام مسرت ہے کہ ۱۹۶۴ء میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں نے طے کیا: عدالتوں کو قرآن مجید اور سنت کی تعبیر و تشریح کا حق دیا جائے۔ ایسے ہی انھیں بھی حق ہو کہ وہ استحسان، یا مفادِ عامہ کی بنیادوں پر پہلے فقہاء سے اختلاف کر سکیں۔ ملاحظہ ہو P.L.D ۱۹۶۴، لاہور، ص ۵۶۳

جانے بغیر شریعت ''واحد ترجمان'' ہونے کی دعویٰ دار ہے، دوسری طرف کالج کی تعلیم ہے، جس کی نظریں کرسی اور مادی زندگی پر جمی ہوئی ہیں، دونوں گروہوں میں ذہنی طور پر کوئی یگانگت نہیں، دونوں کا طرزِ فکر، طرزِ عمل اور طرزِ معاشرت ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ جس کے نتیجہ میں یہاں سوسائٹی دو متحارب گروہوں میں تقسیم ہوئی، جس سے نہ صرف مذہب کی بلند قدروں کو نقصان پہنچا، بلکہ اجتماعی اور روحانی بحران میں اضافہ ہوا۔ اسلام اور روحِ تحقیق، اسلام اور آزادیٔ رائے کا نعرہ ادھر تیس سال سے بڑے زور شور سے بلند ہو رہا ہے، لیکن عملی طور پر تحقیق کا نشان نہیں ملتا۔ ہر طرف سناٹا ہے، جمود و تقلید کا پہرہ۔ شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز، شبلی، سید سلیمان ندوی، محمد اقبال، ابوالکلام آزاد نے مسلمانوں کے فکری تضادات کو رفع کرنے اور شریعت کے تصور کو صاف اور قابلِ عمل بنانے کے لیے جو عمدہ اور صحت مند لٹریچر چھوڑا ہے، ہم نے نہ صرف اس میں کوئی اضافہ نہیں کیا، بلکہ اس بلند مقصد کو بھی فراموش کر دیا ہے، جس کے لیے وہ لکھا گیا تھا۔ ایسا کیوں ہوا؟ یہ بحث بذاتِ خود دلچسپ اور کسی سنجیدہ اہل نظر کی تحقیق کی منتظر۔ اس تحقیق سے ہمیں اپنا محاسبہ کرنے میں مدد ملے گی اور شریعتِ مقدسہ کی روشنی میں اپنے قانونی مسائل کو حل کرنے کی راہ ہموار ہو سکے گی۔ اگر ہم نے شریعتِ مقدسہ کو عملی طور پر نافذ کرنے کے لیے سنجیدہ علمی راہ اختیار نہ کی، تو اندیشہ ہے کہ شریعت کی جذباتی توضیحات اور تعزیراتی تصور فکری انتشار کا موجب بنیں گی جیسا کہ پہلے کیا گیا کہ قرونِ وسطیٰ میں فقہ و کلام کی خشک اور لفظی بحثوں کے خلاف صوفیاء نے بغاوت کی، اس طرح اگر آج ہم نے اپنے اجتماعی مسائل کو حل کرنے کے لیے کوئی صحت مند قدم نہ اٹھایا اور دوہرے نظامِ تعلیم کو نہ بدلا تو ہماری مذہبی جماعت کو ایک ''نئی بغاوت'' کا سامنا کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ اس نئی بغاوت یا انقلاب کی کیا نوعیت ہوگی۔ اس کے بارے میں سرِ دست کسی قسم کی پیش گوئی کرنا مشکل ہے۔

☆☆☆

باب: دوئم

قدیم نصابِ تعلیم، 1857ء کا ہنگامہ اور علمائے دیو بند

تاریخِ اسلام میں تحصیلِ علم نہ صرف ایک اجتماعی تقاضا تھا بلکہ دینی فریضہ بھی تھا۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلا خدائی خطاب ہی ''پڑھیے'' (اقرأ) سے شروع ہوتا ہے، قرآن مجید میں آیا ہے: (اے پیغمبر) اپنے پروردگار کا نام لے کر پڑھیے جس نے کائنات کو پیدا کیا، جس نے آدمی کو گوشت کے لوتھڑے سے بنایا، پڑھیے (اور خدا پر بھروسہ رکھیے) کہ تمھارا پروردگار بڑا کریم ہے۔'' (۹۶:۵) اور پیغمبرؐ ہی سے دوبارہ کہا گیا کہ: اور کہیے میرے پروردگار! مجھے اور زیادہ علم دے''۔ (۲۰:۱۱۴)

قرآنِ پاک نے علم کو روشنی اور جہالت کو تاریکی سے تعبیر کیا ہے اور بار بار انسان کو گزشتہ قوموں کی ترقی و کمال اور شکست و ریخت کی تاریخ پڑھنے اور فطرت کا مطالعہ کرنے کی دعوت دی ہے، لیکن جو لوگ ایسا نہیں کرتے، فکر و نظر سے کام نہیں لیتے اور سچائی کا ساتھ نہیں دیتے، وہ زندگی کی حقیقت سے بے خبر ہیں۔ (اولٰئک ھم الغافلون) یہی غفلت اور یہی جہالت قیامت کے دن ان کے اور ان کے پروردگار کے درمیان حجاب بن جائے گی اور وہ اپنے رب کی خوشنودی و قربت سے محروم رہیں گے۔

صحیح احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ آنحضرتؐ کو علم سے گہرا لگاؤ تھا، آپ نے ایک حدیث میں فرمایا: خدایا! مجھے اشیاء کا، جیسی وہ حقیقت میں ہیں، علم عطا فرما۔ ایک دوسری حدیث میں آیا ہے کہ ایک دفعہ آپؐ مسجد میں تشریف لائے، دیکھا کہ آدمی دو حلقوں میں بیٹھے ہیں، ایک حلقہ

اللہ کے ذکر میں سرمست ہے اور دوسرا حصولِ علم میں، ''دونوں حلقے خوب کام کر رہے ہیں لیکن دوسرا حلقہ خوب تر ہے''۔ آپ نے فرمایا۔ پھر آپ نے اسی دوسرے حلقے کو اپنی شرکت سے رونق بخشی۔ رسول کریمؐ نے جہاں تحصیلِ علم کے لے چین تک جانے کی تلقین فرمائی وہاں بے فیض علم سے پناہ بھی مانگی۔ (اللّٰهم اعوذبک من علم لا ینفع) چنانچہ علم نہ صرف تلاشِ حق میں رہنمائی کرتا ہے بلکہ سچائی میں ڈھلنے کی تلقین بھی کرتا ہے، طبعیات ہوں یا الٰہیات، فطرت ہو یا تاریخ اگر ان کا علم آدمی کے سامنے حق شناسی اور حق پرستی کی راہ کھولتا ہے، تو یہ علم یقیناً سودمند ہے وگرنہ ''بے فیض'' (لا ینفع) یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں میں تحصیلِ علم کا مقصد حقیقتِ کبریٰ کا سُراغ لگانا، اخلاقی اور روحانی قدروں کا حصول رہا ہے۔ علم کو جب کبھی دُنیا طلبی کا ذریعہ بنایا گیا تو اہلِ نظر نے بُرا مانا اور ایسے لوگوں کو علمائے سوء کے نام سے یاد کیا۔ رومی نے ایسے علم کو انسان کے لیے مہلک قرار دیا اور فرمایا:

علم را برتن زنی مارے بود

علم را بردل زنی یارے بود

جب قرآن مجید اور سُنتِ رسولؐ نے مسلمانوں کی خوابیدہ فکری طاقتوں کو بیدار کیا اور ان کے سامنے معنوی زندگی کی ایک نئی راہ کھولی تو انھوں نے بڑی محنت، لگن اور اخلاص سے علمی سرمایہ فراہم کیا اور فکر ونظر کے تمام شعبوں میں نمایاں خدمات انجام دیں، یہ علم ہی سے گہرا شغف تھا کہ عربوں نے یونان اور ہندوستان کے فلسفہ وحکمت کو عربی زبان میں منتقل کیا اور غیر مسلم قوموں کی زبان، مذہب اور حکمت کو سیکھنے میں کسی تساہل یا ذہنی تحفظ سے کام نہیں لیا البتہ یونانی خداؤں کی افسانوی روایات کو توحید کی مقدس سرزمین پر قدم رکھنے کی اجازت نہیں دی۔

یہ علم ہی سے گہری عقیدت کا نتیجہ تھا کہ جب بغداد، اصفہان اور شیراز میں پہلی بار سرکاری طور پر مدارس کا قیام عمل میں آیا، تو علمائے ماوراء النہر نے علم کے سوگ میں صفِ ماتم بچھائی اور کہا کہ آج سے علم کا وقار رخصت ہوا، ''اب تک تو اربابِ ہمت اور اصحابِ دل (اصحاب نفوس زکیہ)

تحصیلِ علم کے بعد افادہ واستفادہ کی محفلیں آراستہ کرتے تھے، اب جب کہ علم پر اجرت لی جائے گی، پست فطرت اور دوں ہمت لوگ علم کا رُخ کریں گے اور ضیاعِ علم کے لیے یہی بات سب سے بڑی آفت ہے[1]۔ ان واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن نے مسلمانوں کی زندگی کی بلند قدروں کا کس حد تک گرویدہ بنا دیا تھا، چنانچہ یہ امر ہمارے لیے موجبِ حیرت نہیں کہ مذہب، نصابِ تعلیم میں برابر بنیادی کردار ادا کرتا رہا اور صدیوں تک بزمِ علم میں منقولات اور معقولات میں یگانگت رہی، مذہب اور فلسفہ میں دوستی کا رشتہ برقرار رہا اور تعلیم میں دین و دنیا کی تفریق راہ نہ پا سکی، حتیٰ کہ مسلمانوں کے دورِ انحطاط میں بھی یہ وحدت کسی نہ کسی صورت میں باقی رہی اور علم کا بلند مقصد اہلِ نظر کی نگاہوں سے اوجھل نہیں ہوا، ''کتاب الاخیار'' میں شیخ عبدالحق دہلوی اپنے ترجمہ میں لکھتے ہیں کہ ''ایک دن چند طالب علم بیٹھے ہوئے ایک دوسرے سے پوچھ رہے تھے کہ آخر وہ کس نیت سے علم حاصل کر رہے ہیں؟ بعض لڑکوں نے ازراہ تصنع کہا کہ تحصیلِ علم سے ہمارا مقصد ذاتِ الٰہی کا عرفان ہے، ایک دوسرے طالب علم نے ذرا سچائی سے کام لیتے ہوئے بے تکلف کہا کہ حصولِ علم سے اس کا مقصد صرف دنیا طلبی (حطام دنیا) ہے، آخر میں شیخ سے جو اس وقت نحو کی کتاب ''کافیہ'' پڑھ رہے تھے، پوچھا گیا کہ وہ کس ارادہ سے تحصیلِ علم کر رہے ہیں اور ان کی نگاہِ عزم و ہمت کے سامنے کون سی منزل ہے؟ شیخ نے جواب میں کہا کہ اب تو مجھے اس امر کی مطلقاً خبر نہیں کہ حصولِ علم کے بعد اللہ کی معرفت میسر آئے گی یا لہو و لعب کی دنیا! سردست مجھے یہ بات جاننے کا شوق ہے کہ قدیم اہلِ علم و عقل نے (زندگی کے مسائل) میں کیا کہا ہے؟ اور ان مسائل میں تلاشِ حق اور ادراکِ حقیقت کے لیے انھوں نے (سلکِ بیان) میں کیا کیا موتی پروئے ہیں''[2]؟ (چہ در باسفتہ اند)

شروع میں مسجد کے صحن تعلیم کے لیے استعمال ہوتے تھے، مسجد کا قیام جہاں بندہ و آقا کے باہمی تعلقات کا نشان تھا، وہاں وہ فکری سعی و نشاط کی علامت بھی تھا مسجد و تعلیم کے قدیم تعلق کو دیکھ کر مسجد اور تعلیم کو دو مترادف الفاظ قرار دینا شاید بیجا نہ ہوگا۔ خود مہبطِ رسالت میں چند

صحابہ کرام نے جو اصحابِ صفہ کے نام سے معروف ہیں، مسجد ہی میں تعلیم حاصل کی تھی۔ ایک ہی مسجد میں درس و تدریس کے کئی حلقے جمتے، مثلاً اگر ایک حلقے میں استاد فنِ نحو پر لیکچر دیتا تو دوسرا استاد اپنے حلقے میں تفسیر یا حدیث پر درس دیتا، اسی طرح مسجد کے تیسرے گوشہ میں شعرو ادب پر مذاکرہ ہوتا، بعض اوقات یہ بھی دیکھنے میں آیا کہ اگر مسجد کے ایک گوشے میں باپ لیکچر دے رہا ہے، تو بیٹا دوسرے ستون کے پاس اپنی بزم تدریس جمائے بیٹھا ہے۔ ہر آدمی اپنے علمی مذاق کے مطابق حلقے کا انتخاب کرتا اور جب چاہتا اپنے حلقے کو بدل بھی لیتا، یا خود اپنا نیا حلقہ قائم کر لیتا۔ حسن بصری کے حلقے میں واصل بن عطاء اور عمرو بن عبید جیسے بلند پایہ لوگ شریک ہوتے، ایک دن واصل بن عطاء نے کسی ایک مسئلے میں اپنے استاد سے اختلاف کیا اور پھر اپنے استاد (حسن بصری) کا حلقہ چھوڑ کر اپنا حلقہ قائم کر لیا جب مرورِ وقت کے بعد فقہی مذاہب وجود میں آئے تو ایک ہی مسجد میں مالکی، شافعی اور حنفیوں کے حلقے جمتے جس میں بڑے بڑے ائمہ فن درس دیتے۔ ایسے ہی فقہاء قراء اور ادباء کے نام سے بھی حلقے جمتے، غرضیکہ مسجد بہ قول احمد امین رسولِ کریمؐ کے عہد مبارک سے لے کر بنو امیہ اور عباسی عہد کے دور ثانی تک (جو متوکل باللہ تک رہا) عبادت کے ساتھ ساتھ دانش گاہ کا کام بھی دیتی رہی، پوری مسلم دنیا کے بڑے بڑے مرکزی شہروں، مکہ، مدینہ، بصرہ، کوفہ، دمشق، بغداد کی مساجد میں درس و تدریس کا غلغلہ بپا رہتا۔ اگر کعبہ کے صحن میں حضرت عبداللہ بن عباس بساطِ تدریس بچھاتے اور تفسیر، حدیث اور ادب میں دادِ تحقیق دیتے تو مسجد نبویؐ میں حضرت ربیعہ الرای بزمِ علم آراستہ کرتے، جس میں مالک بن انس، حسن اور اس پایہ کے لوگ شریک ہوتے، بصرہ میں حسن بصری حلقہ جماتے۔ یہ بات محتاجِ بیان نہیں کہ شروع شروع میں مسجد میں قرآن اور حدیث کی تعلیم دی جاتی تھی، اموی دور میں فقہاء نے فقہ کا درس دینا شروع کر دیا اور جب مرورِ وقت کے ساتھ ساتھ نئے نئے علوم وجود میں آنے لگے جیسا کہ فنِ نحو اور علمِ کلام، تو ان کی تدریس بھی مسجد ہی میں ہوتی تھی، حتیٰ کہ مسجد میں شعر و ادب کی بزم بھی جمتی، الکمیت اور حماد راویہ کوفہ کی مسجد میں

بیٹھ کر اشعار اور عرب واقعات پر مذاکرہ کرتے اور بعض اوقات اپنے ادبی افکار کے حسن و قبح کا فیصلہ کرانے کے لیے کسی کو حکم بھی بنا لیتے۔ ہارون الرشید کا معروف شاعر ابو العتاہیہ مسجد میں اپنے شعروں کی داد وصول کرتا تھا۔ غرضیکہ اس پایہ کے دوسرے ادیب اور شاعر مسجد میں اپنے فن کا مظاہرہ کرتے تھے۔ درس و تدریس کے ان حلقوں میں کوئی درجہ بندی بھی نہیں تھی مثلاً یہ حلقہ ابتدائی تعلیم کے لیے ہے، دوسرا ثانوی تعلیم کے لیے اور تیسرا حلقہ اعلیٰ تعلیم کے لیے۔ البتہ مکتب میں (جسے کتاب بھی کہا جاتا ہے) بچوں کی ابتدائی تعلیم دی جاتی تھی، مکتب میں قرآن مجید پڑھایا جاتا تھا اور لکھنا پڑھنا بھی، اور بعض ابتدائی مدارس میں عربی زبان بھی پڑھائی جاتی تھی۔ مکتب کی تعلیم میں بچوں کی پٹائی بھی ہوتی تھی اور پڑھانے والے ٹیچر کا نداق بھی اڑایا جاتا تھا۔ مکتب کا ٹیچر بہ قول جاحظ حماقت میں ضرب المثل بن گیا تھا۔ کہا جاتا تھا ''وہ مکتب کے ٹیچر سے بھی زیادہ احمق ہے''[3]۔ (ھوا حمق من معلم کتّاب)۔ ابنِ خلدون نے اپنی مشہور کتاب 'مقدمہ' میں بچوں کی تعلیم کے موضوع پر عمدہ خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ابن خلدون لکھتے ہیں کہ بچوں کو قرآن پاک پڑھانا دین کی ایک ایسی علامت ہے جس پر گویا پوری امت اتفاق کر چکی ہے، اس سے ایمان اور عقائد جو قرآنی آیات اور احادیث سے ماخوذ ہیں، لوحِ قلب پر پوری طرح سے نقش ہو جاتے ہیں، قرآن دراصل تعلیم کی بنیاد بن گیا ہے، جس پر آگے چل کر بچے کے عادات و خصائل استوار ہوتے ہیں اس لیے کہ بچپن کی تعلیم بڑی پختہ ہوتی ہے اور آئندہ تعلیم کے لیے بنیاد کا کام دیتی ہے البتہ قرآن پڑھانے کے بارے میں مختلف مسلم ممالک میں طریقِ تدریس ایک نہیں ہے مثلاً مغرب میں صرف قرآن مجید پڑھایا جاتا ہے، اس کے ساتھ حدیث، فقہ، شعر یا کلامِ عرب پڑھایا نہیں جاتا۔ یہی طریقہ، افریقہ میں بھی رائج ہے، لیکن اندلس میں قرآن مجید جو دین کا بنیادی سرچشمہ ہے اور تعلیم کی بنیاد، کے ساتھ ساتھ عربی شعر، عربی زبان کی گرائمر اور خوش خطی بھی سکھائی جاتی ہے۔ ابن خلدون نے قاضی ابن العربی کی ایک کتاب ''الرحلۃ'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ سب سے پہلے بچے کو عربی زبان

اور شاعری پڑھانی چاہیے کیوں کہ شاعری عرب زندگی کا ریکارڈ ہے، اگر ایسا نہ کیا گیا جیسا کہ اب ہے تو اس سے عربی زبان میں خلل واقع ہو جائے گا۔ اس کے بعد حساب اور قرآن مجید اور دُوسرے علوم پڑھائے جائیں۔ قاضی ابن العربی نے اس امر پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ بچوں کو عربی زبان پڑھائے بغیر قرآن پاک پڑھایا جاتا ہے جسے وہ سمجھتے تک نہیں، ابن خلدون نے قاضی موصوف کے طریق تدریس کو پسند کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر اس بات کا یقین ہو جائے کہ بچہ اپنی تعلیم کو برابر جاری رکھے گا تو پھر قاضی ابن العربی کا مسلک اور طریق تدریس بہتر ہے، یہ بس حالات کی مجبوری ہے کہ بچے کو آغاز میں قرآن پاک پڑھایا جاتا ہے۔ والدین یہ چاہتے ہیں کہ بچے ان کی نگرانی میں قرآن پاک پڑھ جائیں۔ اگر وہ آگے چل کر کسی وجہ سے تعلیم جاری نہ رکھ سکیں تو وہ کم از کم قرآنِ پاک کی برکت اور ثواب سے تو محروم نہ رہیں[۹]۔ تعلیم میں بچوں پر سختی بہ قول ابن خلدون بچوں میں مکر و فریب، جھوٹ اور نفاق کے خصائل پیدا کرتی ہے۔

مسجد میں تعلیم حکومت کی سرپرستی سے آزاد رہی اور حکومت نے بھی کسی منصوبے کے تحت نہ تو تعلیم کے لیے کوئی نصاب مقرر کیا اور نہ ہی اہل علم کو جو سلسلہ تعلیم سے وابستہ تھے، مالی امداد دی البتہ جو علماء اور شیوخ بادشاہوں سے قریب ہوتے وہ شاہی عطیوں سے نوازے جاتے اور جو لوگ قصرِ سلطانی سے دور رہتے، ان کے پاس فقر و قناعت، علم و ادب اور غمِ پنہاں کے سوا کوئی سرمایہ نہ ہوتا۔ اساتذہ عمومی طور پر رضائے الٰہی کے لیے پڑھاتے، خاص طور پر علوم دینیہ، البتہ بعض حالات میں استاد معاوضہ بھی لے لیتا۔ مشہور نحوی زجاج نے کہا ہے کہ اسے نحو پڑھنے کا شوق تھا، انھوں نے فنِ نحو کے امام مبرد کا دامن تھامنا چاہا، لیکن مبرد مفت پڑھاتے نہیں تھے مبرد کے سوال پر زجاج نے بتایا کہ وہ شیشہ گری کے پیشہ سے تعلق رکھتے ہیں اور ہر روز تقریباً ڈیڑھ درہم کما لیتے ہیں، وہ انھیں ہر روز ایک درہم نذر کرنے کے لیے تیار ہیں اور یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک وقت ان کو ایک دوسرے سے جدا نہ کرے۔ چنانچہ مبرد نے

زجاج کو اپنی شاگردی میں لے لیا اور نیک بخت شاگرد نہ صرف پابندی سے ایک درہم استاد کی نذر کرتا رہا بلکہ ان کی خدمت بھی کرتا رہا۔ ایک دن بنی مازنہ کے ایک آدمی نے مبرد سے درخواست کی کہ انھیں اپنے بچوں کے لیے نحوی استاد کی ضرورت ہے، زجاج کی التماس پر مبرد نے اس کا نام دے دیا، چنانچہ زجاج ایک ماہر فن کی حیثیت سے اس آدمی کے ہمراہ چلا گیا، لیکن مبرد کو برابر تیس درہم ماہوار بھیجتا رہا، اور اگر جیب اجازت دیتی تو اضافہ بھی کر دیتا[5]۔

مساجد میں درس و تدریس کے حلقے ایک طویل مدت تک اپنا کام کرتے رہے، نماز کے بعد تدریس کا آغاز ہوتا جو قرآن مجید کی تلاوت اور رسولِ کریمؐ پر درود و صلوٰۃ سے شروع ہوتا لیکن ایک مدت کے بعد استاد 'بسم اللہ الرحمٰن الرحیم' سے اپنا لیکچر شروع کرتا۔ یہ رسم یعنی بسم اللہ سے لیکچر کا آغاز آج بھی جامع ازہر یا دوسرے علمی اداروں میں جاری ہے۔ یہاں پر اس امر کی طرف بھی اشارہ کرنا ضروری ہے کہ مساجد کے ساتھ ساتھ خلفاء کے دربار بھی تحصیلِ علم کا مرکز بن گئے تھے۔ خلفاء اور سلاطین مختلف فنون کے ماہرین کا اجلاس بلاتے، جن میں علمی مسائل پر بڑی آزادی سے بحث ہوتی یہ بحث فکر و نظر کے لیے سود مند ہوتی اور ادراک حقیقت کے لیے مفید، مامون الرشید کا دربار اس قسم کے علمی مباحث کے لیے شہرہ آفاق تھا، صحیح بات تو یہ ہے کہ گزشتہ تیرہ سو سال میں مسلم دُنیا مامون الرشید جیسا بلند نظر اور اولوالعزم اور جلیل القدر عالم بادشاہ پیدا نہ کر سکی۔

مساجد میں پڑھانے کا طریقہ سادہ اور فطری تھا، یعنی زبانی تھا۔ استاد کسی موضوع پر تفسیر یا حدیث پر زبانی تقریر کرتا، طالب علم اسے یاد کر لیتے، خاص طور پر حدیث کو جسے طالب علموں کی سہولت کے لیے تین بار دہرایا جاتا تاکہ آسانی سے یاد ہو سکے لیکن ایک وقت کے بعد یہ طریقہ (تلقین) املا میں بدل گیا یعنی ہر فن کا استاد جو اپنے موضوع پر پوری طرح سے تیار ہو کر آتا لیکچر دیتا اور طالب علم نوٹ لیتے جاتے جو بعد میں کتابی صورت میں جمع کر دیے جاتے، ابو علی قالی اور سید مرتضیٰ کے معروف ،امالی، دراصل یہی لیکچر ہیں۔ یہ سلسلہ ایک مدت تک چلتا

رہا، بڑے بڑے ائمہ فن اپنے موضوع پر خوب خوب دادِ تحقیق دیتے رہے، لیکن جب طالب علموں کے لیے کتابوں کا حصول آسان ہو گیا تو تدریس کتابی صورت اختیار کر گئی اب اُستاد لیکچر کی بجائے کتاب پر اعتماد کرتا، طالب علم، کتاب پڑھتا جاتا، استاد مشکل مقامات کی شرح کرتا جاتا اور کسی جگہ اگر کوئی اشکال ہوتا تو شاگرد کے سوال پر استاد اسے رفع کر دیتا، ایک وقت کے بعد کتابوں کی شرحیں اور حاشیے بھی پڑھائے جانے لگے، استاد کا سارا زورِ بیان ان حاشیوں اور شرحوں کی تشریح پر صرف ہوتا۔ اصل فن نظر سے اوجھل ہوتا گیا، کتاب کی عبارت اور شرح فکر ونظر کا محور بنتی گئی۔ ظاہر ہے کہ چند کتابوں کے علم اور نفسِ علم کے حصول میں بڑا فرق ہے [6]۔ یہی زمانہ علمی انحطاط کا زمانہ تھا جس میں تعلیم، مساجد سے سرکاری مدارس میں منتقل ہو گئی تھی۔ عباسی عہد کے دورِ ثانی میں مساجد کے ساتھ ساتھ مدارس کی علیحدہ اور مستقل عمارتیں بھی وجود میں آ گئیں، بڑے بڑے امراء اور اعیانِ حکومت کی حویلیوں میں بھی درس وتدریس کے حلقے قائم ہو گئے، صوفیائے کرام کی خانقاہوں حتیٰ کہ تاریخی مقابر سے۔ مثلاً دہلی میں ہمایوں کے مقبرہ سے بھی مدارس کا کام لیا جانے لگا۔ حکومت کی طرف سے عموماً مساجد اور مدارس کے لیے جاگیریں وقف ہوتیں، تاکہ طلبہ اور اساتذہ دلجمعی سے اپنے کام میں مشغول رہیں، بڑے بڑے امراء علمی حلقوں کی سرپرستی کرتے اور مدارس کے قیام کو اپنے لیے ایک اعزاز جانتے، جیسا کہ ہم نے پہلے کہا ہے کہ مسجد میں درس وتدریس کے حلقے اپنی قلمرو میں پوری طرح سے آزاد تھے، ان کی فکری وعلمی آزادی پر کوئی پابندی نہ تھی، اسی آزادیٔ فکر کا کرشمہ تھا کہ مذہب، فلسفہ، اخلاق، تصوف، قانون، ادب اور سائنس میں مسلم فکر نے اپنے جوہر دکھائے، جن سے علم وحکمت کی رگوں میں تازہ خون دوڑنے لگا، اور انسانی تہذیب واخلاق کا چہرہ دمک اُٹھا۔

پہلے اس بات کا ذکر آ چکا ہے کہ بغداد، اصفہان اور شیراز میں سرکاری مدارس کے قیام پر علمائے ماوراء النہر نے اپنے قلق واضطراب کا اظہار کیا تھا، لیکن اس واقعہ سے قبل مصر میں فاطمی حکومت تعلیم کو اپنے تحویل میں لینے کا قدم اُٹھا چکی تھی، مصر میں جامع ازہر پہلی مسجد ہے جسے

سرکاری طور پر حکمرانوں نے اپنے مذہبی اور سیاسی عقائد کی اشاعت کے لیے استعمال کیا، اس سے پہلے مصر کی تاریخی مساجد میں (مثلاً جامع مصر جو جامع عمرو بن عاص کے نام سے بھی معروف ہے) علمی حلقے جمتے تھے، لیکن وہ حکومت کے نقیب نہیں تھے۔ امام شافعی جیسا بلند پایہ عالم اسی مسجد میں اپنی زندگی کے آخری سانس تک درس دیتا رہا اور مختلف موضوعات پر طلباء کے لیے روشنی کا مینار بنا رہا، لیکن وہ اپنے فکر ونظر میں پوری طرح سے آزاد تھے، البتہ حکومتِ وقت نے بھی ان پر اپنا نقطۂ نظر مسلط کرنے کی کوشش نہیں کی، جس کی وجہ سے دانش گاہوں کی علمی فضا پاکیزہ رہی لیکن جامع ازہر پر سرکاری تسلط سے فکری آزادی کو نقصان پہنچا، ایک دفعہ ایک آدمی کو صرف اس جرم میں کوڑے لگوا دیے گئے کہ اس کے پاس امام مالک کی مشہور تصنیف 'مؤطا' تھی، شاید یہی وجہ تھی کہ سرکاری مدارس کے قیام پر علمائے حق نے صفِ ماتم بچھائی تھی۔ افسوس! کہ فکری آزادی کو کچلنے کی یہ رسم مسلم حکمرانوں کو پسند آ گئی، چنانچہ جب فاطمی کھنڈروں پر ایوبی عمارت اٹھائی گئی تو اس نے مصر میں اور موحدین نے اندلس میں اشعری عقائد کو بزور پھیلایا اور اس سلسلہ میں بقول مقریزی ''بیشمار لوگوں کو قتل کیا گیا جن کی تعداد بجز خدا کوئی نہیں جانتا[7]۔''

مسلم دُنیا میں پہلا مدرسہ کب قائم ہوا؟ اس کے بارے میں یقین سے کچھ کہنا مشکل ہے، مقریزی نے لکھا ہے کہ اسلام کی تاریخ میں مدارس کا قیام چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) کے بعد عمل میں آیا، اس سے قبل صحابہ کرامؓ یا تابعینؒ کے عہد میں ان کا وجود نہ تھا، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پہلا مدرسہ اہل نیشاپور نے بیہقیہ کے نام سے قائم کیا، ابن خلکان نے ابن فورک کے حالات میں لکھا ہے کہ وہ اہل نیشاپور کی دعوت پر نیشاپور آئے جہاں ان کے لیے مدرسہ اور گھر بنایا گیا۔ ابن فورک کا انتقال ۴۰۶ھ میں ہوا، مقریزی نے مدارس کے ذکر میں جہاں یہ لکھا کہ ان کا قیام چوتھی صدی ہجری کے بعد عمل میں آیا وہاں ایک دوسری جگہ انھوں نے یہ بھی لکھا کہ قاہرہ میں حاکم بامر اللہ کی قائم کردہ علمی اکیڈمی یا دار الحکمۃ ایک عظیم الشان علمی ادارہ تھا، جس میں لوگ مطالعہ کے لیے آتے تھے اور بعض لوگ پڑھنے کی نیت سے،

ان کے لیے درس وتدریس کی آسانیاں مہیا کی گئی تھیں۔ مثلاً کاغذ، قلم، دوات وغیرہ۔ حاکم نے یہ ادارہ ۳۹۵ھ (1005ء) میں قائم کیا تھا۔ یعنی جامع ازہر کی تاسیس سے 35 سال بعد یہ ادارہ قائم کیا گیا، جس میں قرآن، فقہ، عربی زبان، فلکیات، طب، ریاضی، نجوم غرضیکہ کئی علوم کے شعبے قائم کیے گیے اور ماہرین فن کا تقرر کیا گیا۔ اس ادارے کا قیام چوتھی صدی کے بعد نہیں بلکہ چوتھی صدی کے اندر ہی واقع ہوا ہے اس لیے یہ کہنا کہ مدارس کا قیام چوتھی صدی ہجری کے بعد عمل میں آیا ہے، شاید صحیح نہ ہو البتہ یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ بغداد میں نظام الملک طوسی کی قائم کردہ دانش گاہ نظامیہ پہلی سرکاری درس گاہ نہیں تھی، اس سے بہت پہلے سرکاری مدارس وجود میں آ چکے تھے، غزنی میں سلطان محمود نے تقریباً ۴۰۹ھ (1018ء) میں ایک مدرسہ قائم کیا تھا۔ یہ مدرسہ بقول فرشتہ ''دراصل ایک مسجد کے ساتھ ملحق تھا جس میں نفیس اور قیمتی کتابیں تھیں، مسجد و مدرسہ کے لیے بہت سے گاؤں وقف تھے۔۔۔ سلطان کی پیروی میں اس کے امراء اور اعیانِ حکومت نے بھی مسجدیں، مدارس، سرائیں اور خانقاہیں بنوائیں''[8]۔ محمود کا بیٹا مسعود ایک علم دوست حکمران تھا، البیرونی جیسی یگانہ روزگار شخصیت اسی کے دربار سے وابستہ تھی، اس لیے یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ لاہور کی مساجد میں بھی جو غزنوی قلمرو کا ایک حصہ بن چکا تھا، درس وتدریس کے حلقے سرگرم عمل رہے ہوں گے، رہا یہ سوال کہ برصغیر میں مدارس کا قیام کب عمل میں آیا؟ اس کے بارے میں وثوق سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ البتہ اگر شہاب الدین غوری کو ہندوستان میں مدارس کے قیام کا بانی کہا جائے۔ تو شاید یہ دعویٰ صحیح ہوگا۔ کہا جاتا ہے کہ غوری نے اجمیر پر قبضہ کرنے کے بعد وہاں کے بت کدوں کو بقول تاج المآثر گرا دیا اور ان کی جگہ مساجد اور مدارس کو تعمیر کرایا[9]۔ گویا مسلم ہندوستان کی تاریخ میں یہ پہلے مدارس تھے جو شہاب الدین کے ہاتھوں قائم ہوئے، ہر چند غوری رزم کا آدمی تھا، لیکن بوقتِ فرصت وہ ترک غلاموں کو پڑھایا کرتا تھا، یہی ترک غلام ہیں، جن کے ہاتھوں ہندوستان کی تاریخ میں ایک نئے عہد کا آغاز ہوا۔ غوری کے انہی تربیت یافتہ غلاموں میں ایک

ناصر الدین قباچہ تھا، جو غوری کا داماد تھا اور اوچ شریف (بہاولپور ڈویژن) کا والی، غوری کی وفات کے بعد اس نے ملتان اور سندھ کے بعض علاقے بھی زیر نگیں کر لیے تھے۔ اوچ میں مدرسہ فیروزی کا پتہ چلتا ہے۔ قباچہ نے بقولِ طبقات ناصری، قاضی منہاج سراج کو ۶۲۴ھ (1227ء) میں اس کا ناظم مقرر کیا تھا[10]۔ غوری کے ایک دوسرے نامور غلام قطب الدین ایبک نے بنارس میں اپنے آقا کی رسم کو دہرایا۔ یعنی بقول تاج المآثر یہاں کے بت کدوں کو ڈھا کر ان کی جگہ مدارس اور مساجد کو قائم کیا[11]۔ قطب الدین کے بعد اس کے جانشین شمس الدین التمش نے جو علماء اور مشائخ سے عقیدت رکھتا تھا۔ دہلی میں مدرسہ معز الدین قائم کیا۔ جو جامع مسجد سے قریب تھا، طبقات ناصری نے لکھا ہے کہ ایک دفعہ قرامطہ کا ایک مسلح گروہ جامع مسجد پر حملہ آور ہوا، اس گروہ کا ایک حصہ جامع مسجد جاتے ہوئے بازار بزازاں سے گزر کر مدرسہ معزیہ کے دروازے میں اسے جامع مسجد سمجھ کر داخل ہوا[12]۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ مدرسہ جامع مسجد کے قریب تھا۔ یہی مدرسہ معز الدین ہے جس کی ویران اور شکستہ عمارت کو فیروز شاہ تغلق نے از سرِ نو تعمیر کرایا اور اسے اپنے کارناموں میں شمار کیا، التمش کی وفات کے بعد اس کی نامور بیٹی رضیہ حکمران بنی، جس نے اپنے والد کی روایات کو زندہ رکھا، رضیہ نے ۶۳۵ھ (1237ء) میں قاضی منہاج کو دہلی میں مدرسہ ناصریہ کا منتظم مقرر کیا[13]۔ غرضیکہ التمش کے بعد ہر آنے والے حکمران نے مدارس کے قیام کو ضروری جانا، اور ملک کے مختلف مقامات پر مدارس قائم کیے جو برابر ترقی کرتے رہے، یہاں پر چند مدارس کے ذکر سے یہ بتانا مقصود ہے کہ مسلمانوں نے ہندوستان میں اپنی آمد کے آغاز ہی میں مسجد اور مدرسہ کے قیام کو ضروری جانا۔ یہاں پر یہ بات محتاج بیان نہیں کہ ان مدارس میں بنیادی طور پر قرآن، سنت، فقہ اور ان سے متعلقہ علوم کی تعلیم دی جاتی تھی، فیروز شاہ تغلق کے قائم کردہ مدرسہ میں مولانا جلال الدین رومی، تفسیر، حدیث اور فقہ کا درس دیتے تھے، شہزادوں کو گھر پر فارسی زبان کی کلاسیکی شاعری اور فنِ سیاست کی کتابیں پڑھائی جاتی تھیں۔ سلطان بلبن کے بیٹے شہزادہ محمد کے مصاحب،

شہزادے کو بہ قول ضیاء الدین برنی، دیوان سنائی، دیوان خاقانی، خمسہ نظامی اور شاہ نامہ (فردوسی) پڑھ کر سناتے تھے۔ مزید یہ کہ شہزادوں نے بلبن کے حکم پر تاج الدین بخاری سے ''آداب السلاطین'' پڑھی۔ کہا جاتا ہے کہ ہندوستان میں خاندان غلاماں سے لے کر لودھی عہد تک مدارس میں مندرجہ ذیل مضامین اور کتابیں نصابِ تعلیم میں داخل تھیں [14]۔

1- تفسیر: کشاف، مدارک، بیضاوی

2- حدیث: مشارق الانوار، مصابیح السنۃ

3- فقہ: مجمع البحرین، قدوری، ہدایہ

4- اصول فقہ: حسامی، المنار، اصول البزدوی

5- ادب: مقامات حریری

6- منطق: شرح شمسیہ

7- کلام: شرح صحائف، عقیدہ نسفیہ

8- تصوف: التعرف، عوارف المعارف، نقد النصوص

ہم نے پہلے کہا ہے کہ خانقاہ بھی علم و تربیت کی ایک اہم درس گاہ رہی ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ دہلی میں حضرت شیخ نظام الدین اولیاء اور ان کے بلند پایہ شیوخ کی اخلاقی تربیت سے اہل شہر کا رجحان راستی اور حق پرستی کی طرف تھا، اہل قلم اور امراء اخلاق و تصوف کی کتابوں کے دلدادہ تھے، برنی نے اپنی تاریخ میں شیخ نظام الدین اولیاء کے ترجمہ میں مندرجہ ذیل کتابوں کا ذکر کیا ہے:۔

رسالہ قشیریہ، قوت القلوب، احیاء علوم الدین، شرح تعرف، مرصاد العباد، کشف المحجوب، مکتوبات عین القضاۃ، قاضی حمید الدین کی لوائح و لوامع، خواجہ حسن کے فوائد الفوائد۔ سوسائٹی میں ادب عالیہ کی ان کتابوں کے فروغ سے سوسائٹی کے عمومی مزاج کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، یہاں پر یہ بات بھی پیشِ نظر رہے کہ مشائخ چشت قرآن مجید کی تلاوت، تفسیر اور مطالعہ کا

خاص اہتمام کرتے تھے، ہر چند دربار کی زبان فارسی تھی، اعیانِ حکومت اور امرائے شہر فارسی ہی میں گفتگو کرتے تھے، لیکن مسلم ثقافت میں عربی زبان بنیادی کردار ادا کر رہی تھی، کیونکہ مدارس میں اعلیٰ تعلیم اسی زبان میں دی جاتی تھی، بے شبہ عربی زبان یہاں کی قومی زبان یا یہاں کے عوام کی زبان نہیں تھی، لیکن دانشوروں کو مذہبی اور اخلاقی فکر و نظر کا سرو سامان، یہی زبان فراہم کرتی تھی، فارسی زبان کی نزاکت و لطافت اور ہندوستان کی قدیم فلسفیانہ روایات کی عظمت سے مجالِ انکار نہیں، لیکن مسلم ہندوستان کی مذہبی زبان وہی تھی جو مدارس میں پڑھائی جا رہی تھی۔ البتہ اس حقیقت سے انکار نہیں کہ عربی زبان عوام کی نہیں خواص کی زبان تھی، اس لیے تعلیم کا دائرہ یقیناً وسیع نہیں تھا۔ آبادی کا ایک کثیر حصہ تعلیم سے محروم رہتا ہوگا۔ البتہ ابتدائی تعلیم کا دائرہ (مکتب) وسیع تھا، جو گاؤں گاؤں تک پھیل گیا تھا، جس میں قرآن خوانی اور فارسی کی ابتدائی کتابیں پڑھائی جاتی تھیں۔ اعلیٰ تعلیم کے لیے مدارس تھے، جو عموماً بڑے بڑے شہروں میں قائم کیے جاتے، ان مدارس میں پڑھائے جانے والے نصاب میں منقولات کا پلّہ بھاری تھا، خاص کر فقہ و دینیات کا۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ قاضی اور مفتی کے لیے جو سرکاری منصب تھے، فقہی کتابوں کے متون بڑی اہمیت رکھتے تھے۔ نصاب میں حدیث کو بھی کوئی امتیازی مقام حاصل نہیں تھا۔ کہا جاتا ہے کہ غیاث الدین تغلق کے دربار میں شیخ نظام الدین اولیاء اور علمائے دربار کے درمیان مسئلہ سماع پر مذاکرہ ہوا۔ حضرت شیخ نے سماع کے جواز پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پاک سے استدلال کیا، تو علماء نے کہ سماع کی حرمت کے قائل تھے، حدیث کی بجائے فقہی روایت کا مطالبہ کیا۔ شیخ نے جواب میں کہا: سبحان اللہ! میں حدیث مصطفویؐ بیان کر رہا ہوں اور تم مجھ سے فقہی روایت کا مطالبہ کر رہے ہو[15]۔

یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ علمائے دربار نے حدیث کے بارے میں جو مؤقف اختیار کیا، قرآن و حدیث کے بارے میں یہی مؤقف علمائے اندلس نے اختیار کیا تھا، عبدالواحد المراکشی اپنی تاریخ المعجب میں لکھتے ہیں:

بادشاہ (وقت) سے قریب ہونے کا ایک ہی طریقہ تھا اور وہ تھا امام
مالک کے مذہب کے احکام کا علم، چنانچہ مالکی مسلک کی کتابوں اور ان
کے احکام کو اس عہد میں بڑا فروغ حاصل ہوا۔ اس کے علاوہ ہر چیز کو
پسِ پشت ڈال دیا گیا، حتیٰ کہ اللہ کی کتاب اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کی حدیث نظروں سے اوجھل ہوگئی۔ اس عہد کے مشاہیر میں سے
ایک عالم بھی ایسا نہیں تھا جس نے پوری طرح کتاب وسنت کی طرف
رُخ کیا ہو۔ چنانچہ جس کسی نے علمِ کلام میں دلچسپی لی وہ کافر قرار دیا
گیا، علمِ کلام کی شناعت وقباحت، علمائے سلف کا علمِ کلام کو بُرا جاننا اور
اس علم سے دلچسپی رکھنے والے سے اپنی برأت کا اظہار نیز یہ کہ علمِ کلام،
دین میں ایک بدعت ہے، اس سے عقائد میں فتور واقع ہوتا ہے۔
غرضیکہ ان تمام امور کے بارے میں فقہاء نے بادشاہ کے پاس بیٹھ کر
فیصلہ کیا، اور بادشاہ کے دل میں علمِ کلام اور اہلِ کلام سے نفرت مستحکم ہو
گئی۔ چنانچہ اس کا نتیجہ تھا کہ جب ابو حامد غزالی کی کتابیں مغرب میں
پہنچیں۔ تو امیر نے ان کو جلانے کا حکم دے دیا اور کہا کہ جس آدمی کے
پاس غزالی کی کوئی کتاب برآمد ہوئی اسے جان و مال سے ہاتھ دھونا
پڑے گا[16]۔''

ایسے ہی نصابِ تعلیم میں فلسفہ وحکمت کو بھی کوئی مقام حاصل نہیں تھا، بلکہ صحیح بات تو یہ
ہے کہ علماء کو فلسفہ سے ایک گونہ وحشت ونفرت تھی۔ ضیاء الدین برنی نے اپنی تاریخ میں سلطان
بلبن کے ذکر میں لکھا ہے کہ سیّد نور الدین غزنوی نے سلطان التمش کو یہ ''قیمتی'' مشورہ دیا تھا۔
''فلسفہ، علومِ فلسفہ اور معقولاتِ فلاسفہ پر اعتقاد رکھنے والوں کو اپنے ملک سے باہر نکال دیں،
اور (ملک) میں علوم فلسفہ کی تعلیم کسی صورت میں بھی روا نہ رکھیں، اور بد مذہب، بدعقیدہ لوگوں

اور اہلِ سنت کے مخالفوں کی تذلیل و توہین میں کوشش کرتے رہیں، اور کسی بے دین، زندیق (بدعقیدہ) اور بد مذہب کو اپنی حکومت کے پاس پھٹکنے نہ دیں"[17]۔ فلسفہ اور اہلِ فلسفہ کے بارے میں سید نور الدین غزنوی نے اپنے عہد کے عام ذہنی رجحان کی ترجمانی کی ہے۔ خود ضیاء الدین برنی کو فلسفہ سے سخت شکایت ہے، برنی نے سلطان محمد تغلق کی شخصیت کو مجموعہ اضداد قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ سلطان نے اپنی غیر معمولی خداداد صلاحیتوں کے باوجود اہلِ علم اور مسلمانوں کو بے دریغ قتل کیا ہے، جس کی وجہ فلسفہ سے سلطان کی محبت ہے، جس نے سلطان کے قلب و نظر پر قبضہ جما رکھا ہے، فلسفہ سے ضیاء الدین کی شکایت صحیح ہو یا غلط، البتہ فلسفہ سے شدید نفرت کا ایک سبب شاید قرامطہ کی خوفناک سیاسی سرگرمیاں تھیں، جو بظاہر فلسفہ کا سہارا لیتی تھیں، لیکن بہ باطن خنجر کا، جس کی وجہ سے مسلمانوں کو نہ صرف کئی ممتاز علمی اور سیاسی شخصیتوں سے محروم ہونا پڑا، بلکہ بے گناہ عوام کو بھی بڑے دکھ اٹھانے پڑے۔ قرامطہ سے نفرت اس حد تک بڑھ گئی تھی کہ محمود غزنوی کے دربار میں ہر شریف آدمی کو جو عقل و دانش کی بات کرتا تھا، قرامطی سمجھ لیا جاتا تھا اور بعض اوقات بیچارہ اپنا سر بھی کھو بیٹھتا تھا۔ غرضیکہ فلسفہ کو حدیث کی طرح نصابِ تعلیم میں اس کا جائز مقام نہ مل سکا۔ یہ نصاب برسوں تک پڑھایا جاتا رہا۔ خاندانِ غلاماں کے بعد خلجی عہد میں بھی نصاب پرانی روش پر چلتا رہا، ہر چند علاء الدین کو علم و حکمت اور شریعت و اخلاق سے کوئی خاص تعلق نہیں تھا، لیکن اس کی کامیاب سیاسی پالیسی سے ملک کو امن و امان اور خوش حالی نصیب ہوئی، جس کی وجہ سے دہلی بہ قول برنی صحیح معنی میں علم و ادب کا مرکز بن گئی، یہاں ہر فن کے بڑے بڑے ماہر موجود تھے۔ جس علم کو بھی لو، خواہ منقولات ہوں خواہ معقولات۔۔۔ ہر ایک میں یہ لوگ موشگافیاں کرتے تھے۔ تغلق دور میں حکمرانوں نے علم و حکمت سے اپنی گہری دلچسپی کا اظہار کیا، محمد تغلق کو فلسفہ سے لگاؤ تھا، وہ علمائے دین سے زیادہ میل ملاپ نہیں رکھتا تھا۔ فیروز شاہ تغلق کو علم و حکمت سے محبت ورثہ میں ملی تھی۔ اس نے جہاں پرانے ویراں مدارس کو آباد کیا۔ وہاں اس نے اپنے مدارس بھی قائم کیے۔ اس کا

اپنا مدرسہ اپنی خوب صورتی اور دل آویزی میں دہلی میں ضرب المثل بن گیا تھا ضیاء الدین برنی نے اس مدرسہ کی دل کھول کر تعریف کی ہے۔ علم وحکمت سے فیروز شاہ کی ذاتی دلچسپیوں سے دہلی کا شہرہ دور دور تک پہنچ گیا تھا۔ قلقشندی نے فیروز شاہی دہلی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ (صرف دہلی میں) ایک ہزار مدارس تھے اور ستر ہسپتال[18]۔'' یہ بیان اگر مبالغہ سے خالی نہ ہو، تب بھی اس بات کا انکار کرنا مشکل ہے کہ مدارس برابر ترقی کر رہے تھے۔ ہندوستان میں فیروز شاہ شاید پہلا مسلم حکمران ہے جسے آثارِ قدیمہ اور دوسری تہذیبوں سے بھی دل چسپی تھی، اس نے عہد اشوک کے دو مناروں کو جو زمانہ کی دست برد سے بچ نکلنے میں کامیاب ہو گئے تھے، بے حد سعی و مشقت اور انتہائی حزم واحتیاط سے میرٹھ اور خضر آباد سے دہلی منتقل کیا، خیال کیا جاتا ہے کہ یہ دونوں منارے پانڈوؤں کے زمانہ سے کھڑے تھے، فیروز شاہ نے ایک منارے کو جامع مسجد کے قریب نصب کیا جو اب زرّیں منارہ، کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ دوسرا کوشک شکار محل کے پاس، اور اس طرح سے انھیں آنے والی نسلوں کے لیے محفوظ کر دیا[19]۔ ایسے ہی جب نگرکوٹ کے راجہ نے فیروز شاہ سے شکست کھائی تو فیروز شاہ کو پتہ چلا کہ نگرکوٹ کے ایک بت کدے میں ایک خوب صورت لائبریری ہے، جس میں ہندو علوم کی تیرہ سو کتابیں ہیں۔ فیروز شاہ نے اس لائبریری کو محفوظ رکھا اور چند ہندو علماء کو وہاں بھجوایا اور ان سے فلسفہ اور فال وشگون سے متعلق چند کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کرایا۔ ایسے ہی اپنے عہد کے ایک شاعر اعزالدین خالد سے اس لائبریری کی ایک کتاب کا 'دلائل فیروز شاہ' کے نام سے ترجمہ کرایا[20]۔ اس واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ بعض مسلم علماء سنسکرت سے واقف تھے، اور ہندو سکالر، فارسی اور عربی زبان سے۔ فیروز شاہ کی انتظامیہ میں دو ہندو بڑے بااثر تھے۔ ظاہر ہے کہ سرکاری منصب حاصل کرنے کے لیے فارسی سے آشنائی ضروری تھی، ہر چند فیروز شاہ، محمد تغلق کا سا انقلابی مزاج نہیں رکھتا تھا، لیکن اس کی علمی اور ثقافتی سرگرمیوں میں محمد تغلق کے فلسفیانہ ذوق کے اثرات نمایاں طور پر دیکھے جا سکتے ہیں، مسلم بادشاہوں کے دربار میں فلسفہ کی آمد سے نصاب

تعلیم کو اس کا خیر مقدم کرنے میں مشکلات کا سامنا کرنا نہیں پڑا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سکندر لودھی کے زمانہ میں ملتان کے دو بھائیوں شیخ عبداللہ اور شیخ عزیز اللہ کو بڑا عروج حاصل ہوا۔ دونوں بھائی ملتان کی علمی بربادی کے بعد دہلی گئے جہاں بادشاہ نے انھیں خوش آمدید کہا، دونوں بھائی معقولات کا ذوق رکھتے تھے، اس لیے نصابِ تعلیم میں معقولات کو جگہ ملی، ورنہ اب تک نصاب میں بہ قول غلام علی آزاد منطق وکلام میں شرح شمسیہ اور شرح صحائف کے سوا کوئی کتاب نہ تھی، سکندر لودھی، شیخ عبداللہ کے درس میں شریک ہوتا، چپکے سے آتا اور درس میں بیٹھ جاتا، درس کے بعد شیخ سے بات چیت ہوتی۔ اس عہد میں نصابِ تعلیم میں مندرجہ ذیل کتابوں کا اضافہ ہوا۔

عضد الدین ایجی کی مطالع و مواقف۔

میر سید شریف کی شرح مطالع و شرح مواقف۔

سکاکی کی مفتاح العلوم، تفتازانی کی مختصر المعانی، مطول، تلویح، شرح عقائد، صدر الشریف کی شرح وقایہ، مولانا جامی کی شرح کافیہ، جامی کی شرح کافیہ کے باوجود فنِ نحو میں لباب الالباب اور ارشاد کی تدریس مکمل طور پر موقوف نہیں ہوئی۔ شاہ عبدالحق محدث دہلوی نے کتاب الاخیار میں اپنی درسیات کے سلسلہ میں لباب الالباب اور ارشاد کا بھی تذکرہ کیا ہے۔

سولہویں صدی میں جب لودھیوں نے مغلوں کے لیے ایوان اقتدار خالی کیا تو ہندوستان کی علمی وادبی زندگی نے ایک نئی کروٹ بدلی۔ ہر چند مغل خیبر کی راہ سے برصغیر میں داخل ہوئے تھے، لیکن ان کے فکر ونظر کی دنیا، دہلی سلطنت کی دنیا سے مختلف تھی، ان میں اسلام کے صدر اول کے عرب مسلمانوں کی سی اولوالعزمی، بلند نظری، رواداری اور علم وادب سے گہری شیفتگی پائی جاتی تھی، وہ مذہب کا بلند، پاکیزہ اور صحت مند تصور رکھتے تھے اور زندگی کی جمالیاتی قدروں کا گہرا شعور، چنانچہ انھوں نے یہاں کی علمی زندگی کو وقار بخشا، بے کیف اجتماعی زندگی کو معنویت اور حسن عطا کیا۔ مغل دراصل یہاں کی زندگی اور اس کے حسن وقبح پر گہری نظر رکھتے

تھے، بابر کو نہ صرف یہاں کی گرمی، گرد و غبار اور تند و تیز ہواؤں سے شکایت ہے، بلکہ اسے لوگوں کی مردہ رُوحوں سے بھی شکوہ ہے، جو انسان کے جذبات و عواطف اور ذوقِ اخوت و صداقت سے عاری ہیں اور قوتِ تخلیق سے بے بہرہ، اہلِ ہند بابر کی نگاہ میں نہ صرف حسن سے محروم ہیں، بلکہ اچھے کھانوں، عمدہ پھلوں، نفیس گھوڑوں، آبِ خنک، حمامات اور مدارس سے بھی محروم ہیں۔ بابر جو بقول فرشتہ حنفی فقہ کا مجتہد تھا اور شعر و ادب کا عمدہ ذوق رکھتا تھا۔ تلوار اور قلم دونوں کا دھنی تھا۔ تو زکِ بابری سے عیاں ہے کہ وہ یہاں کی اجتماعی اور علمی زندگی سے خوش نہیں تھا۔ بے شبہ اس کے مشاہدات میں ابوریحان البیرونی کے علم و تجربہ کی سی گہرائی نہیں ہے، کیوں کہ اسے اپنے چار سالہ قیام میں بقول جواہر لال نہرو یہاں کے پڑھے لکھے اور مہذب لوگوں سے ملنے کا اتفاق نہیں ہوا، اس کے قدم یہاں کے حسین خطوں سے ناآشنا رہے، لیکن جو لوگ ہندوستان کے قدیم فلسفہ ٔ حیات سے (جو زندگی کے اثبات پر نہیں نفی پر مبنی ہے) اور دہلی سلطنت کے تقلیدی مزاج سے واقف ہیں، وہ یہاں کی اجتماعی زندگی سے متعلق بابر کے مشاہدات کی تصدیق کریں گے۔[22] بابر کے مشاہدات کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانے کے لیے سنٹرل ایشیا کی علمی اور ثقافتی زندگی کا پیش نظر رہنا ضروری ہے جس میں بابر نے جنم لیا تھا۔ چنانچہ اپنی خاندانی ثقافتی روایات اور جدید وطن کی اجتماعی زندگی سے آگہی کے بعد بابر اور اس کے جانشینوں نے ہندوستان کی پُرانی بساط حیات کو درہم برہم کر دیا اور علم و حکمت اور فنونِ لطیفہ کی کشتِ ویراں کو آباد کرنے کا تہیہ کر لیا۔ بابر نے یہاں مختصر قیام کیا، اس کا سارا وقت جنگوں کی نذر ہو گیا، اس لیے اسے یہاں علمی اداروں کو قائم کرنے کا موقع نہیں ملا۔ ہر چند وہ یہاں سنگ و خشت کی عمارت، مدرسہ کے نام سے قائم نہ کر سکا، جس میں حروف شناسی کا نام آج کل علم رکھ دیا گیا ہے۔ اگر اسے کشاکشِ تیغ و سناں سے فرصت مل جاتی تو وہ یقیناً اہلِ علم سے مشورہ کر کے ایسے ادارے قائم کرتا جو یقیناً ان افکار کی ترجمانی کرتے، جن کا اظہار اس نے ہمایوں کے نام اپنی معروف وصیت میں کیا ہے، اس وصیت سے اس کے تدبر، سیاسی بصیرت اور خداداد

صلاحیتوں کا پتہ چلتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

''فرزندِ من! ہندوستان میں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی بڑی عنایت ہے کہ اس نے تمھیں اس ملک کا بادشاہ بنایا ہے۔ اپنی بادشاہی میں تمھیں ذیل کی باتوں کا خیال رکھنا چاہیے:

1- تم مذہبی تعصب کو اپنے دل میں ہرگز جگہ نہ دینا، اور لوگوں کے مذہبی جذبات اور مذہبی رسوم کا خیال رکھتے ہوئے سب لوگوں کے ساتھ پورا انصاف کرنا۔

2- گاؤکشی سے بالخصوص پرہیز کرو تاکہ اس سے تمھیں لوگوں کے دل میں جگہ مل جائے اور اس طرح وہ احسان اور شکریے کی زنجیر سے وہ تمہارے مطیع ہو جائیں۔

3- تمھیں کسی قوم کی عبادت گاہ مسمار نہیں کرنی چاہیے اور ہمیشہ سب سے پورا انصاف کرنا چاہیے، تاکہ بادشاہ اور رعیت کے تعلقات دوستانہ ہوں اور ملک میں امن وامان رہے۔

4- اسلام کی اشاعت ظلم وستم کی تلوار کے مقابلے میں لطف واحسان کی تلوار سے بہتر ہو سکے گی۔

5- شیعہ سنی اختلاف کو ہمیشہ نظر انداز کرتے رہو کیوں کہ اس سے اسلام کمزور ہو جائے گا۔

6- اپنی رعیت کی مختلف خصوصیات کو سال کے مختلف موسم سمجھو تاکہ حکومت بیماری اور ضعف سے محفوظ رہ سکے[23]۔''

بابر کے بعد ہمایوں جسے سیاسی نشیب وفراز نے ٹک کر علمی کام کرنے کا موقع نہیں دیا، ریاضی، نجوم کا ماہر تھا اور کتابوں کا دلدادہ، حتیٰ کہ میدان جنگ میں بھی کتابیں اس کے ساتھ رہتیں، اور عجیب اتفاق ہے کہ لائبریری ہی میں اس نے جان، جان آفرین کے سپرد کی، اس لیے اسے بھی یہاں کی علمی زندگی کو مضبوط بنیادوں پر استوار کرنے کا موقع نہ ملا۔ معلوم ہوتا ہے کہ نصابِ تعلیم کو بہتر اور منظم کرنے کے لیے قدرت نے اکبر کو چن لیا تھا۔ اکبر نے اعلیٰ تعلیم کے لیے نامور اساتذہ کی تلاش اور پھر ان کی دل جوئی میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ اس نے بچوں

کی تعلیم کے لیے ہدایات جاری کیں، جن کی رُو سے ہر بچہ سب سے پہلے حروف تہجی اور ان کی مختلف شکلوں کو لکھنا سیکھتا۔ دو دن میں حروف اور ان کی صورتوں کا نام سیکھتا، ایسے ہی لفظوں کا جوڑنا، ایک ہفتہ کی مشق کے بعد وہ نثر یا نظم کے کسی قطعے کو جو اخلاقی ہوتا یا خدا کی حمد پر مشتمل، یاد کرتا۔ بچے عموماً استاد کی مدد کے بغیر ہی پڑھنے کی کوشش کرتے۔ جب وہ روانی سے پڑھنا شروع کر دیتے، تو ہر استاد انھیں روزانہ کام دیتا، ان کے نصاب میں جسے وہ مرحلہ وار پڑھتے، اخلاق، حساب، جیومیٹری، زراعت، فلکیات، طب، منطق، تدبیر منزل، آئین سلطنت، نیچرل فلاسفی، ریاضی، الٰہیات، تاریخ کے مضامین شامل ہوتے۔ بچوں کی تعلیم سے متعلق اکبر کی ہدایت پر ابوالفضل لکھتے ہیں کہ ان سے مدارس کو نئی زندگی ملی، تعلیم سے متعلق اکبری فرمان کا آخری جملہ جو آب زر سے لکھنے کے قابل ہے، یہ تھا کہ ''کسی کو وقت کے تقاضوں سے تغافل برتنے کی اجازت نہیں دی جائے گی''۔ یہ فرمان بتاتا ہے کہ اکبر شعوری طور پر روحِ عصر سے واقف تھا۔ نصابِ تعلیم میں سنسکرت کی مندرجہ ذیل کتابیں مقرر کی گئیں:

دیا کرانا (BAYAKARAN)

ویدانتا (NIYA'I, BEDANTA)

پتان جلی (PATANJALI)[24]

نصابِ تعلیم میں سنسکرت کی کتابوں کو داخل کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ مسلم حکومت نہ صرف اپنے غیر مسلم ہندو شہریوں کی ادبی وثقافتی میراث کی قدر کرتی ہے، بلکہ وہ مسلم شہریوں کو بھی اپنے وطن کی کلاسیکی روایات سے آگاہ دیکھنا چاہتی ہے۔ غرضیکہ نصاب کو وسیع اور صحت مند بنیادوں پر استوار کرنے سے اکبری دور میں تعلیم کو اس قدر فروغ حاصل ہوا کہ تحصیلِ علم میں ہندو اور مسلمان دونوں سرگرمِ عمل رہے۔ دونوں کو تعلیم کے میدان میں مساویانہ مواقع حاصل تھے۔ چنانچہ مختلف علوم وفنون میں بعض ہندوؤں نے بڑا نام پیدا کیا، معقولات میں وہ استاد بھی مقرر کیے گئے۔ ابوالفضل نے آئین اکبری میں ممتاز ہندو اہلِ علم کے نام دیے ہیں۔

اس عہد میں سنسکرت سے فارسی میں تراجم کیے گئے، ان ترجمہ کرنے والوں میں ملا عبدالقادر بدایونی جیسے عالم دین اور مؤرخ بھی تھے، جنھیں اپنے مذہبی تقشف اور حمیتِ دینی کا بڑا دعویٰ تھا۔ 'آئین آموزش' سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ سنسکرت زبان ایک مضمون کی حیثیت سے مدارس میں داخلِ نصاب تھی۔ عہدِ اکبری سے قبل وہ یقیناً انفرادی طور پر پڑھائی جاتی ہوگی۔ ایسے ہی طب کا مضمون تھا، کہ علماء اس کی تحصیل کرتے۔ موسیقی اور مصوری سے اکبر و جہانگیر کی دلچسپیاں اور ان کی قدر شناسیاں کسی تعارف کی محتاج نہیں لیکن کیا ان کی تعلیم و تدریس کے لیے بھی مروجہ تعلیمی نصاب کے علاوہ کوئی علمی سرکاری ادارہ قائم تھا؟ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ موسیقی ایک زمانہ میں بہ قول شبلی درسِ نظامی کا ایک حصہ رہی ہے۔ لیکن کیا عہدِ اکبری میں بھی یہ دونوں مضمون نصابِ تعلیم میں داخل تھے۔ اس کے بارے میں وثوق سے کچھ کہنا ممکن نہیں۔ بہرنوع اکبر نے فتح پور، دہلی اور آگرہ میں مدارس قائم کیے، موخر الذکر کو ایک علمی مرکز کی حیثیت سے نمایاں مقام حاصل تھا۔ یہ اکبر کی خوش قسمتی تھی کہ اس کے دربار میں ہر فن کے یگانہ روزگار لوگ یکجا ہو گئے تھے۔ ان میں سے بعض ایک ہی وقت میں قلم اور تلوار کے دھنی تھے۔ انہی میں سے ایک فتح اللہ شیرازی تھا، جو علم کے مختلف شعبوں پر عبور رکھتا تھا، چنانچہ کبھی وہ ہمیں کندھے پہ بندوق اٹھائے اکبر کے ہم رکاب نظر آتا ہے اور کبھی بزمِ علم میں الٰہیات، فلسفہ اور ریاضیات پر دادِ تحسین دے رہا ہے۔ وہ امرائے دربار کے بچوں کو بھی پڑھاتا تھا اور فلسفہ کی کلاسیکی کتابوں پر حاشیے بھی رقم کرتا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے ہوا سے چلنے والی چکی، آئینہء حیرت، 11 فائر کرنے والی بندوق بھی بنائی تھی، لطف یہ کہ قلم و تیغ کے ہنگاموں میں وہ قلب و روح کے بلند تقاضوں سے بھی بے خبر نہیں رہا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اکبر کے دیوان خانے میں جہاں بہ قول بدایونی کوئی نماز پڑھنے کی جسارت نہیں کر سکتا تھا، شیرازی پورے اطمینان و سکون سے نماز پڑھتا تھا۔ اس نے اکبر سے عضد الملک کا خطاب پایا اور علم و حکمت کو آگے بڑھایا اس کی وجہ سے نصاب میں بقول غلام علی آزاد ایران کے علمائے متاخرین مثلاً محقق

دوانی، صدرالدین شیرازی، غیاث الدین منصور، میرزا جان کی کتابوں کو جگہ ملی، اور ہندوستان میں منطق و فلسفہ نے ایک نیا رُخ بدلا اور ہر طرف اس کا سکہ چلنے لگا[25]۔'' اسی بزمِ علم کی ایک دوسری شخصیت عبدالرحیم خانِ خاناں کی ہے جو اپنے علم و ادب، حکومتی نظم و ضبط، سپاہیانہ استقامت کی وجہ سے بادشاہوں کے لیے قابلِ رشک تھی، خانِ خاناں عربی، فارسی، ہندی اور سنسکرت کا فاضل تھا۔ اور جب 1580ء میں اکبر کی دعوت پر گوا سے عیسائی وفد آیا تو اکبر کے حکم پر اس نے اس وفد سے لاطینی اور پرتگیزی زبانیں سیکھنا شروع کیں۔ خان خاناں کی علمی سرگرمیاں اس کے سپاہیانہ ولولوں پر اثر انداز نہ ہوسکیں، کہتے ہیں کہ احمد نگر کی ایک مہم میں اس کی فوج کے ایک کمانڈر دولت خان نے دشمن کی غیر معمولی طاقت کو دیکھ کر عبدالرحیم سے پوچھا کہ اگر کل کو کچھ ہوگیا تو آپ کو کہاں تلاش کریں؟ لاشوں کے نیچے، خان خاناں نے جواب میں کہا۔ مدارس کے قیام اور علمائے وقت کے ساتھ تعلقات قائم کرنے کے ساتھ ساتھ اکبر نے ایک نادر لائبریری بھی قائم کی۔ ایسی نادر لائبریری بقول سمتھ اکبر سے پہلے کبھی وجود میں نہیں آئی تھی۔ بادشاہ کو خوبصورت قلمی کتابوں کا شوق تھا۔ بعض اوقات علمی شخصیتوں کے علمی ذخیرے بھی شاہی لائبریری میں منتقل ہوجاتے تھے، کہا جاتا ہے کہ فیضی کی موت پر اس کی قیمتی لائبریری جس میں چار ہزار چھ سو قلمی کتابیں تھیں[26]۔ شاہی لائبریری کا حصہ بنی، غرضیکہ اکبر نے علم و حکمت کی اشاعت کے لیے مقدور بھر کام کیا، یہ اکبر کا ذوق تجسس تھا، جس نے اسے زندگی بھر آرام سے بیٹھنے نہیں دیا۔ اکبر کا یہی جذبہ تھا جس نے گوا سے عیسائی وفد کو اپنے ہاں آنے کی دعوت دی، اکبر دراصل اس نئی بحری طاقت، جس کی اجازت کے بغیر اکبری دربار کے بڑے بڑے امراء اور شیوخ حج کی سعادت نہیں حاصل کرسکتے تھے، کے طرزِ فکر اور فلسفۂ حیات سے آگاہی حاصل کرنا چاہتا تھا۔ اکبر کی علمی سرگرمیوں سے پتہ چلتا ہے کہ وہ زندگی کے حقائق کو اس کے صحیح تناظر میں دیکھنا چاہتا تھا اور علم و حکمت کے فروغ کے لیے صاف ذہن رکھتا تھا۔ جس میں کوئی الجھاؤ یا ژولیدگی نہیں تھی۔ ہر چند تلاشِ حق میں اکبر کے قدم بعض اوقات صحیح

سمت میں نہیں اُٹھے، لیکن مختلف مذاہب کے درمیان مکالمات کے لیے زمین ہموار کرنا، مختلف مذہبی اور نسلی گروہوں کے درمیان افہام و تفہیم کے لیے علمی راہوں کو اختیار کرنا، تحصیلِ علم کے لیے رعایا کے سب طبقوں کو مساویانہ مواقع عطا کرنا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ نصابِ تعلیم کی تشکیل میں وقت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھنا[27]، اکبر کے ایسے کارنامے ہیں جن پر ہندوستان کی تاریخ ہمیشہ اس کے سامنے اپنا سر جھکاتی رہے گی۔ واقعہ یہ ہے کہ وسطی ایشیا کی مسلم تہذیب نے اکبری دور میں ہندوستانی فکر کی روح میں ڈوب کر ایک نیا تجربہ کیا تھا۔ یہ تجربہ اکبر ہی کے دور میں ہوسکتا تھا، جس نے فرسودہ روایت کو توڑ کر صحت مند نئی روایات کی بنیاد رکھی تھی۔

اکبر کے بعد جہانگیر نے تعلیم کو پھیلانے کے لیے مزید اقدامات کیے، جن میں ایک یہ تھا کہ اگر کوئی صاحبِ ثروت یا سیاح اپنے پیچھے کسی وارث کو چھوڑے بغیر مرجاتا تو اس کی جائیداد کو سرکاری تحویل میں لے لیا جاتا اور اسے مدارس اور خانقاہوں کی تعمیر اور ان کی دیکھ بھال پر خرچ کیا جاتا۔ جہانگیر اپنے باپ دادا کی طرح علم دوست حکمران تھا، وہ ہر جمعہ کی شام کو علماء اور مشائخ سے ملتا، وہ ہندو درویشوں سے بھی ملنے جاتا۔ وہ اجین کے ایک درویش، جدروپ سے جو اپنی خلوت پسندی، سخت کوشی، پاک بازی اور فلسفہء ویدانت سے گہری شیفتگی کی بنا، پر اپنے وقت کی منفرد شخصیت نظر آتا ہے۔ اس کی کھوہ میں ملنے کے لیے کئی میل تک پیدل چل کر گیا اس سے علمی بات چیت کی اور بہت متاثر ہوا۔ فنون لطیفہ سے دل چسپی بھی اسے ورثے میں ملی تھی، کہا جاتا ہے کہ سر طامس رو نے جہانگیر کی خدمت میں ایک خوب صورت تصویر پیش کی، جسے جہانگیر نے اپنے مصور کو دے دیا، چند دنوں کے بعد جہانگیر نے رو کو چند تصویریں دیں جن میں سے پانچ تصویریں شاہی مصور نے تیار کی تھیں۔ یہ تصویریں اصل سے اس قدر ملتی جلتی تھیں کہ ان میں فرق کرنا مشکل تھا، انگریزی سفیر نے بڑی مشکل سے اصل تصویر کو جسے اس نے جہانگیر کی خدمت میں پیش کیا تھا، پہچان لیا۔ رو کا بیان ہے کہ اسے یہ امید نہیں تھی کہ شاہی مصور اس خوبی و مہارت سے تصویریں بنا سکے گا۔

جہانگیر، بابر کی طرح فطرت کا بڑا عاشق تھا، ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ بابر اپنے قیام ہند میں فرغانہ اور کابل کو برابر یاد کرتا رہا۔ یہاں کے موسم گرما سے کون خوش ہوسکتا ہے؟ اکبر موسم گرما میں کشمیر جایا کرتا تھا۔ جہانگیر نے اس رسم کو زندہ رکھا، اس نے سری نگر میں شالیمار کے نام سے ایک خوب صورت باغ بنوایا، جس کی خوب صورتی کو دو یا سہ آتشہ بنانے میں فطرت نے بڑا کردار ادا کیا۔ پہاڑی کی بلندی سے آبشاروں کے گرنے سے باغ، کشمیر جنت نشان میں طلسماتی جزیرہ بن گیا تھا، مغلوں نے چاہا کہ اس حُسن کو پنجاب کے تپتے ہوئے میدانوں میں منتقل کر دیں۔ چنانچہ انھوں نے لاہور میں اسی نام سے باغ بنوایا۔ یہاں باغ بنوانے کے لیے انھیں جن دشواریوں سے گزرنا پڑا، ان کا اندازہ لگانا مشکل نہیں، اس لیے کہ فطرت نے لاہور کو سری نگر کے سے حسن سے نہیں نوازا تھا، لیکن بادشاہ نے مصنوعی طریقوں سے کام لیا، پانی کے لیے نہر بنوائی گئی اور بلندی سے آبشاروں کو گرانے کا انتظام کیا گیا اور اس کے لیے انسانی وسائل کا سہارا لیا گیا، اور یوں اہلِ نظر کے لیے حسن و جمال کا سامان فراہم کیا گیا۔ کہتے ہیں جب ایک مغل شہزادی نے شالیمار باغ میں ایک خوبصورت آبشار میں اپنے غمِ پنہاں کی آواز سنی تو کہا:

اے آبشار نوحہ گر از بہر کیستی؟
سر درنگوں فگندہ زاندوہ کیستی!
آیا چہ درد بود کہ چوں ماتمام شب
سر را بہ سنگ می زدی وی گریستی!

جہانگیر کو درختوں، پودوں اور پھولوں کی معلومات حاصل کرنے کا بڑا شوق تھا اور پودوں کی کاشت کاری سے دلچسپی، اس نے ہندوستان کو نئے درختوں اور پودوں کا تحفہ دیا، جسے اس نے باہر سے درآمد کیا تھا۔ لاہور میں بادامی باغ کا کامیاب تجربہ اس نے کیا، یہ باغ باداموں کے درختوں سے بھرا پڑا تھا[28]۔

موسیقی سے اکبر و جہانگیر کی دل چسپیاں بین الاقوامی شہرت حاصل کر چکی ہیں، انھوں نے صحرائی جانوروں کو رام کرنے کے لیے موسیقی سے کام لیا، تا کہ انھیں آسانی سے شکار کیا جا سکے۔

''انند رام مخلص نے مراۃ المصطلحات میں اس طریقِ شکار کی دلچسپ تفصیلات لکھی ہیں، وہ لکھتا ہے کہ جب شکار قمرغہ کا اہتمام کیا جاتا تھا تو یہ طائفے شکارگاہ میں بھیج دیے جاتے تھے اور رقص و سرود شروع کر دیتے تھے۔ تھوڑی دیر کے بعد آہستہ آہستہ چاروں طرف سے ہرن سر نکالنے لگتے اور پھر رقص و سرود کی محویت انھیں بالکل طائفے کے قریب پہنچا دیتی۔ جہانگیر نے ایک مرتبہ شکار قمرغہ کا قصد کیا اور اسی رقص و سرود کا جال بچھایا، جب ہرنوں کے غول ہر طرف سے نکل کر سامنے آ کھڑے ہوئے تو نور جہاں کی زبان پر بے اختیار امیر خسرو کا یہ شعر طاری ہو گیا:

ہمہ آہوانِ صحرا سر خود نہادہ بر کف

بہ امید آں کہ روزے بشکار خواہی آمد

شعر سُن کر جہانگیر کی غیرتِ مردمی نے گوارا نہ کیا کہ شکار کے لیے ہاتھ اُٹھائے، دِل گرفتہ واپس آ گیا[29]۔''

جہانگیر کے بعد شاہجہان باوجود فنِ تعمیر سے اپنے گہرے شغف کے، مدارس کے قیام سے غافل نہیں رہا۔ بلکہ اس کے جمالیاتی ذوق نے مسجد و مدرسہ کے ان ٹوٹ رشتہ کو بیان کرنے کے لیے خوب صورت اور پر شکوہ عمارتوں کا سہارا لیا، سٹیفن (STEPHEN) نے لکھا ہے کہ جب شاہ جہان نے 1650ء میں دہلی میں جامع مسجد تعمیر کی، تو اس کی جنوبی جانب ایک مدرسہ بنوایا اور شمالی جانب شفاخانہ، یہ دونوں عمارتیں (مدرسہ و شفاخانہ) 1857ء کے ہنگامہ سے قبل

ہی ویران ہو گئی تھیں۔ رہی سہی کسر ہنگامے نے پوری کر دی، جب ان کا نام ونشان تک مٹ گیا اور انھیں زمین کے ساتھ ہموار کر دیا گیا[30]۔ بے شبہ شاہجہان کے پاس بابر و اکبر کا دماغ اور توانائی نہیں تھی، لیکن پھر بھی اس کے ذوقِ لطیف نے اسلامی تہذیب وتمدن کے رُوحانی، علمی اور عسکری پہلوؤں کو بیان کرنے کے لیے دہلی کی جامع مسجد، شاہی مدرسہ اور لال قلعہ کی زبان مستعار لی اور انسان کو بتایا کہ یہی وہ بلند قدریں ہیں جو تحصیل علم کا منتہائے نظر ہیں۔ عالم گیر کے عہد میں فنون لطیفہ کی رونق ماند پڑ گئی، موسیقی اور مصوری کو شاہی دربار میں بار نہیں ملا، لیکن مسلمانوں کی تعلیم وتدریس کے لیے عالمگیر نے کسی تساہل سے کام نہیں لیا، عالمگیر نے اپنی پوری قلم رو میں طالب علموں کے لیے وظائف مقرر کیے، میزان، پڑھنے والا ابتدائی طالب علم یومیہ ایک آنہ وصول کرتا اور کشاف اور شرح وقایہ پڑھنے والا آخری کلاسوں کا طالب علم 8 آنہ یومیہ وظیفہ پاتا[31]۔ بادشاہ نے حنفی اسکول کے مطابق فقہ کی مستند کتاب مدون کرانے کے لیے نظام کی سرپرستی میں علماء کا ایک بورڈ قائم کیا۔ اس منصوبے کی تکمیل پر 2 لاکھ روپے کی لاگت آئی۔ عالمگیر نے بہ قول کین:

> ''موت کی سزا موقوف کر دی، زراعت کی حوصلہ افزائی کی، بے شمار مکتب اور مدارس قائم کیے اور ایک منصوبے کے تحت سڑکیں اور پل بنوائے[32]۔''

عالمگیر کی نجی زندگی میں زہد وتقشف، جفاکشی اور سادگی کو بڑا عمل دخل تھا۔ فارسی اور عربی زبان پر عبور حاصل تھا۔ اس لیے احیاء علوم الدین، کیمیائے سعادت جیسی کتابیں زیر مطالعہ رہتیں، لیکن اس کے فقہی رجحان کی وجہ سے نصابِ تعلیم میں فقہ کو امتیازی مقام حاصل رہا۔ ملا نظام الدین سہالوی یا فرنگی محل (وفات 1748ء) نے نصابِ تعلیم مرتب کیا، ہر فن اور موضوع کی کتابوں کا تعین کیا۔ یہ نصاب اس قدر مقبول ہوا کہ آج بھی برصغیر کے مذہبی مدارس میں رائج ہے، اس نصاب میں جو آج درسِ نظامی کے نام سے مشہور ہے، مندرجہ ذیل مضامین ہیں:

تفسیر: جلالین، بیضاوی (سورہ بقرہ)

حدیث: مشکاۃ المصابیح (تا کتاب الجمعہ)

فقہ: شرح وقایہ اولین، ہدایہ اخیرین

اصول فقہ: نور الانوار، تلویح، مسلم الثبوت

کلام: شرح عقائد نسفی، شرح عقائد جلالی، میر زاہد، شرح مواقف (تا بحث امور عامہ)

گرائمر: میزان، منشعب، صرف میر، پنج گنج، زبدہ، فصول اکبری، شافیہ ابن حاجب، نحو میر، شرح مائۃ عامل، ہدایت النحو، کافیہ، شرح جامی،

منطق: صغری، کبری، ایساغوجی، تہذیب، شرح تہذیب، قطبی، میر قطبی، سلم العلوم

فلسفہ: میبذی، صدرا، شرح ہدایۃ الحکمۃ، ملا جونپوری کی شمس بازغۃ

ریاضی: خلاصہ الحساب، تحریر اقلیدس (مقالہ اوّل) تشریح الافلاک، رسالہ قوشجیۃ، شرح چغمینی (باب اول)

بلاغت: مختصر المعانی، مطول (ما انا قلت تک)

واقعہ یہ ہے کہ نصابِ تعلیم کی تشکیلِ نو کا کام ملاّ صاحب مرحوم کے والد ملاّ قطب الدین شہید نے شروع کیا تھا جو ملاّ نظام الدینؒ کی وفات کے بعد بھی جاری رہا، چنانچہ نصاب میں مزید مضامین کا اضافہ کیا گیا۔ مثلاً مناظرہ، اصول حدیث، ادب اور فرائض کے مضامین، چنانچہ ادب میں نفحۃ الیمن، معلقات، دیوان متنبّی، دیوان حماسہ اور مقامات حریری جیسی کتابیں رکھی گئیں۔ گرائمر میں علم الصیغہ، دستور المبتدی، منطق میں قال اقول، میزان منطق، ملا حسن، حمد اللہ، قاضی مبارک، میر زاہد، ملا جلال، فرائض میں شریفیہ، مناظرہ میں رشیدیہ، اصول حدیث میں شرح نخبۃ الفکر اور حدیث میں بخاری، مسلم، موطا، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ کا اضافہ کیا گیا۔ ملاّ صاحب (رحمۃ اللہ علیہ) کی تواضع اور کسر نفسی کا یہ عالم تھا کہ اس نصاب

میں انھوں نے اپنی کوئی ذاتی تصنیف شامل نہیں کی۔ ان کا اخلاص کامیاب رہا۔ یہ نصاب اس قدر مقبول ہوا کہ تقریباً ڈھائی سو سال سے آج تک یہ نصاب عربی مدارس میں رائج ہے[33]۔

بے شبہ درسِ نظامی سے دقت نظر پیدا ہوتی ہے اور طالب علم کی ذہنی صلاحیتوں میں پختگی، بشرطیکہ وہ اپنا علمی سفر جاری رکھے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس میں بعض ضروری مضامین کا اضافہ نہ ہو سکا۔ مثلاً درسِ نظامی میں تاریخ کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ قرآن مجید، اس کا پیغام، تفاسیر کا ناقدانہ جائزہ، رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ، مکی، مدنی، دور میں پیغامِ رسالت کی تاریخ، فقہ، اس کا ارتقاء، اسلامی قانون کی ترتیب وتدوین اور اجتماعی مسائل، فقہ اور جدید قانون کا مقارنہ، یا تقابل ادیان، خود برصغیر میں مسلمانوں کی آمد، خدمات، عروج اور زوال کی داستان غرضیکہ یہ سب امور اس نصاب سے خارج رہے، حتیٰ کہ معقولات میں جو کچھ پڑھایا جا رہا ہے، اس میں وقت نے کیا انقلاب بپا کر دیا ہے یا ارسطو کے افکار کس حد تک مسترد کیے جا چکے ہیں اور فلسفہ اب کس مقام پر ہے؟ یہ باتیں نصاب سے خارج رہیں۔

یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ فنِ تفسیر میں کشاف کی جگہ جلالین، بلاغت میں اسرار البلاغۃ کی جگہ مختصر ومطول، عربی ادب میں مؤلفات جاحظ کی جگہ مقاماتِ حریری کا انتخاب کیا گیا، شاید اسی لیے کہا گیا کہ درسِ نظامی عربی زبان سے کسی قدر شناسائی، اور فقہی معلومات کا ذریعہ تو تھا، لیکن اس سے دینی امور میں مجتہدانہ بصیرت پیدا نہیں ہوتی تھی۔ خود مسلم حکمران بھی اپنے عہد میں مروجہ نصاب کو دینی معلومات کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ رہی یہ بات کہ ریاست کے نظم ونسق سے متعلق کوئی مضمون جو اولوالعزم حکمرانوں کے لیے آئین جہانبانی کا کام دیتا یا اجتماعی زندگی کے مسائل سے تعلق رکھتا۔ غرضیکہ ان امور کے لیے خود حکمران اس نصاب سے مطمئن نہیں تھے۔

بلبن کے بیٹوں کے ذکر میں ضیاء الدین برنی نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ جب اس کے بیٹے خوش نویسی سے فارغ ہوئے، تو بلبن سے صرف ونحو کی تعلیم کے لیے اتالیق رکھنے کی درخواست کی گئی، بلبن نے جواب میں کہا کہ ''پہلے استاد کو عزت وتکریم سے رخصت کر دیا جائے، لیکن کسی

دوسرے استاد کی ضرورت نہیں کیوں کہ اب وہ کسی تجربہ کار، علم تاریخ کے ماہر بزرگ سے بچوں کو ریاستی امور کے لیے آداب السلاطین، اور مآثر السلاطین، کتابیں جو التمش کے بیٹوں کے لیے بغداد سے منگوائی گئی تھیں، پڑھائیں گے، نیز یہ کہ بچے پست ہمت، پست اخلاق اور بھکاری قسم کے اساتذہ سے دُور رکھے جائیں۔ کیونکہ حکومت اور جہاں بانی کے لیے ان لوگوں کی تعلیم بیٹوں کے کام نہیں آئے گی۔ رہی نماز، روزہ اور وضو کے احکام کی بات جن کے جانے بغیر چارہ نہیں تو یہ احکام بچوں نے سیکھ لیے ہیں''۔ چنانچہ بلبن کے بیٹوں نے آداب السلاطین، تاج الدین بخاری سے پڑھی[34]۔ خود عالمگیر کے بارے میں برنیر نے لکھا ہے کہ جب اس کا استاد اپنے سابق شاگرد سے ملنے آیا تو عالمگیر نے اس سے کہا کہ آپ نے مجھے عربی زبان پڑھائی، جس سے شناسائی دس بارہ برس کی محنت کے بغیر نہیں ہوتی اور صرف ونحو اور ایسے فن کی تعلیم دی جو ایک قاضی کے لیے ضروری ہے لیکن آپ نے مجھے انسانی تاریخ سے آگاہ نہیں کیا، یہ نہیں بتایا کہ سلطنت کی بنیادیں کیونکر مضبوط ہوتی ہیں اور اس کے عروج وزوال کی داستان کیا ہے؟ تاریخ تو ایک طرف! آپ نے خود ہمارے اسلاف کی تاریخ بھی ہمیں نہیں پڑھائی کہ انھوں نے کیوں کر فتوحات حاصل کیں اور نہ ہی پڑھایا کہ بادشاہی کے کیا آداب ہیں؟ بادشاہ اور رعایا میں کیا تعلقات ہوتے ہیں؟ اس کے برعکس آپ نے لفظی اور مہمل بحثوں میں میری جوانی برباد کی، غرضیکہ زندگی کے حقیقی مسائل پر آپ نے مجھے کچھ نہیں بتایا۔ اگر آپ مجھے ایسا فلسفہ پڑھاتے جو ژولیدگی فکر کا موجب نہ بنتا، بلکہ یہ درس دیتا کہ انہی باتوں کو قبول کیا جائے، جو دلیل وبرہان کی ترازو پر پوری اترتی ہیں یا انسانی نفس کو ایسے بلند اخلاقی فضائل سے آراستہ کرتا، جن پر دنیاوی انقلابات اثر انداز نہیں ہوتے۔ اگر آپ نے مجھے یہ پڑھایا ہوتا تو آج میں آپ کی ایسی عزت کرتا کہ اسکندر نے بھی ارسطو کی ایسی عزت نہ کی ہوگی[35]۔ بے شبہ برنیر کی روایت میں مبالغہ کی آمیزش ہو سکتی ہے، لیکن عالمگیر جیسے جفاکش اور ذہین حکمراں کی موت کے بعد حالات نے جو رُخ اختیار کیا، اُس نے تعلیم سے متعلق عالمگیر کے ان خیالات کی صحت

پر مہر لگا دی، واقعہ یہ ہے کہ اکبر کے جانشین جہانگیر و شاہجہان اپنی پوری خوبیوں کے باوجود فکری اور عملی طور پر اکبر سے بہت پیچھے تھے۔ انھوں نے اکبر کے فلسفۂ تعلیم کو آگے نہیں بڑھایا۔ سچی بات تو یہ ہے کہ خود اکبر اور اس کے دانش مند وزراء اپنے فلسفۂ تعلیم کی بنیادوں پر کوئی یونیورسٹی قائم نہ کر سکے، جو اپنے داخلی صحت مند عناصر اور ان کی طاقت پر اعتماد کر کے اپنا وظیفہ ادا کرتی رہتی اور آج مسلم دنیا میں آکسفورڈ یونیورسٹی کا مقام حاصل کرتی۔ شہاجہاں کے بعد عالم گیر اپنی ذہنی اور عملی صلاحیتوں میں اپنے باپ اور دادا سے کہیں آگے تھا مزید یہ کہ وہ تعلیم کے بارے میں جیسا کہ برنیر کی روایت سے پتہ چلتا ہے، اکبر کی طرح ایک واضح اور صاف نظریہ رکھتا تھا، لیکن وہ بوجوہ نصابِ تعلیم میں صحت مند بنیادوں پر کوئی انقلاب نہ لا سکا، اس کی ساری توانائیاں دکن کی فوجی مہموں نے جذب کر لیں اور زندگی بھر ایسے مسائل میں اُلجھا رہا، جن کو اس کے فلسفۂ سیاست نے جنم دیا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ عالمگیر کی وفات سے بہت پہلے مسلم معاشرے میں علم کا مفہوم بدل چکا تھا، اس میں وہ پہلی سی وسعت و آفاقیت باقی نہیں رہی تھی، بعض مضامین مثلاً ہندسہ، طبعیات، بے کار مضامین شمار ہونے لگے تھے، علم ہندسہ بقول شیخ احمد سرہندیؒ بے کار اور مہمل علم تھا[36]۔ حال آں کہ اسی علم ہندسہ اور حساب سے بقول ابن خلدون انسانی صلاحیتوں کو جلا ملتی ہے اور اس کے جذبۂ صدق و صفا کو استحکام اور اسی ہندسہ کی بدولت استاذ احمد لاہوری نے برصغیر کو تاج محل اور لال قلعہ کا تحفہ دیا تھا، لیکن علمِ طبعیات اسی فخرِ روزگار (ابن خلدون) کی رائے میں دینی و دنیاوی نقطۂ نظر سے غیر ضروری علم ہے اس سے اجتناب ضروری ہے[37]۔ غرضیکہ عہدِ حاضر کے آغاز میں جب یورپ علم کی دُنیا میں قرونِ وسطیٰ کے بطلیموسی تصور کائنات سے نکل کر گلیلیو اور ان کے ہم نوا مفکرین کی علمی دُنیا میں آنے کی سعیٔ پیہم کر رہا تھا اور سیاست کی دُنیا میں پارلیمنٹ، مطلق العنان بادشاہوں کے اختیارات پر پابندی لگا رہی تھی اور خود حکمرانوں کے سر قلم کر رہی تھی، مسلم دُنیا نے نصابِ تعلیم میں سائنس، فلسفہ، تاریخ اور روحِ عصر سے برابر تغافل برتا اور ادراکِ

حقیقت کے لیے اس نے خود اپنی ہی روایات، غور وفکر اور آزاد تحقیق و ریسرچ سے ہاتھ اٹھالیا۔ جس کے نتیجہ میں مسلمانوں کو نہ صرف اپنے علمی مقام سے نیچے اترنا پڑا، بلکہ سیاسی عظمت کو بھی خیر باد کہنا پڑا، یہ المیہ ہندوستان میں بھی دہرایا گیا۔ یہاں بھی لوگ بے روح نصابِ تعلیم کو میکانکی طور پر رٹتے رٹاتے رہے، جس کا زندگی کے مسائل سے کوئی تعلق نہ تھا۔ علم کلام کی بوسیدہ ہڈیوں کو چبانا دل پسند مشغلہ رہا، اور منطق جیسا مضمون الفاظ کی تک بندی کا نام بن کر رہ گیا، محمد حسین آزاد، دربار اکبری میں عبدالقادر بدایونی کے حالات میں قاضی ابوالمعالی کے حوالے سے ایک دلچسپ لطیفہ لکھتے ہیں:

> ''جب علم منطق توران میں پہنچا تو دیکھتے ہی لوگ بڑے شوق سے متوجہ ہوئے، مگر مصالحہ ایسا تیز لگا کہ فلسفی، فیلسوف ہو گئے جب کسی نیک بخت صاحبِ دل کو دیکھتے تو اس کی ہنسی کرتے اور کہتے ''گدھا ہے گدھا'' لوگ منع کرتے تو کہتے: ہم دلیل منطقی سے ثابت کر دیتے ہیں، دیکھو! ظاہر ہے کہ یہ (نیک بخت صاحب دل) لاحیوان ہے۔ اور حیوان عام ہے، انسان خاص ہے۔ جب حیوانیت اس میں نہیں، تو انسانیت جو کہ اس سے خاص ہے، وہ بھی نہیں، پھر گدھا نہیں تو کیا ہے؟'' جب ایسی ایسی باتیں حد سے گزر گئیں، تو مشائخ صوفیہ نے فتویٰ لکھ کر عبداللہ خان کے سامنے پیش کیا اور منطق کا پڑھنا پڑھانا حرام ہو گیا''۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارا نصاب تعلیم عہدِ انحطاط کی پیداوار تھا اور بقول علامہ شبلی ''جس دن سے یہ نصاب جاری ہوا عین اسی دن سے علم کا تنزل شروع ہو گیا''۔

چنانچہ ایک وقت ایسا آیا کہ ہماری اجتماعی زندگی تازہ خون نہ ملنے سے دم توڑ گئی، اور حالات اس حد تک خراب ہو گئے کہ عالم گیر کی موت (1707ء) سے صرف تیس سال بعد

مرہٹے دہلی کے دروازے پر آن پہنچے، مگر دہلی میں ان کو روکنے والا کوئی نہیں تھا۔ اس زمانہ میں نادر شاہ جیسے طالع آزما سفاک نے دہلی کا رُخ کیا اور بڑی بے رحمی سے دہلی اور اہلِ دہلی کو تاراج کیا اور دہلی سے جاتے وقت بے حساب مالِ غنیمت کے ساتھ ساتھ مغل لائبریری کو بھی ساتھ لیتا گیا۔ جو مغل حکمرانوں، ہندوستانی دانشوروں اور مسلم مفکروں کی فکری عظمت کا نشان تھی اور فلسفہء حیات کی علامت، اور اگر کوئی علمی چیز بچ گئی، تو وہ مرہٹوں اور جاٹوں کی پیہم شورشوں اور 1857ء کے المیہ کی نذر ہوگئی۔ مسلم ہندوستان کو یہ برے دن محض اس لیے دیکھنے پڑے کہ ملک صحت منداخلاقی و سیاسی قیادت سے محروم ہو گیا تھا، ظاہر ہے کہ ریاست کے انتظام و انصرام اور معاشرے کی تعمیر و اصلاح کے لیے صحت منداخلاقی فلسفہء حیات اور تعلیمی نظام ہی معاشرے میں بنیادی کردار ادا کر سکتے ہیں۔ بے شبہ عالم گیر کی وفات کے بعد ملک کی نازک ترین گھڑیوں میں مروجہ تعلیمی نصاب، تخلیقی رول ادا کرنے سے قاصر رہا اور درسِ نظامی صالح قیادت فراہم کرنے سے عاجز۔

واقعہ یہ ہے کہ ایک سیاسی نظام کی کامیابی یا ناکامی کا تعلق فکری زندگی سے ہے۔ جونہی فکری اور اخلاقی زندگی روبہ زوال ہوتی ہے، سیاسی زندگی کی رونق بھی ماند پڑ جاتی ہے۔ سقوطِ بغداد ہو یا سقوطِ دہلی، بیت المقدس کا المیہ ہو یا ڈھاکہ کا سیاسی ڈرامہ، یہ سارے واقعات ایک ہی داستانِ حقیقت کی کڑیاں ہیں اور وہ ہے علمی اور اخلاقی انحطاط کے نتیجہ میں سیاسی انتشار، چنانچہ عالم گیر کے نالائق جانشینوں کو ایک غیر ملکی منظم طاقت کے سامنے سرنگوں ہونا پڑا، جو اپنی تہذیب، معاشرت اور ثقافت میں اہلِ ہند سے مختلف تھی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی بنیادی طور پر ایک تجارتی کمپنی تھی۔ جس کا علم، مذہب اور اخلاق سے کوئی تعلق نہیں تھا، چنانچہ جونہی اٹھارویں صدی میں مغل انتظامیہ کی بدنظمی نے اسے آگے بڑھنے کا موقع دیا، اس نے آگے بڑھ کر سیاسی میدان پر قبضہ کر لیا۔ جس سے اسے یہاں لوٹ مار کرنے کے لیے کھلی چھٹی مل گئی۔ اس نے بنگال کو دونوں ہاتھوں سے لوٹا، جس کی وجہ سے یہاں کے علمی ادارے برباد ہوگئے، اور مسلمان

اقتصادی طور پر اس قدر تباہ ہوئے کہ مدارس کی علمی سرپرستی ایک قصہء پارینہ بن کر رہ گئی۔ چنانچہ کمپنی نے اپنے اقتصادی مفاد کو بچانے کے لیے ملک کی تعلیمی رفتار پر متعدد رپورٹیں لکھوائیں۔ ان رپورٹوں سے پتہ چلتا ہے کہ مسلمان جو حصولِ علم میں سب سے آگے آگے تھے، اب اپنے ہی ہم وطن ہندوؤں سے بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ برطانوی ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیمی حالت پر لکھنے سے قبل یہاں اس بات کا ذکر کرنا بے جا نہ ہوگا کہ برصغیر میں مسلم حکومت نے اپنے ابتدائی عہد میں ہندوؤں کی تعلیم کے لیے کوئی خاص انتظام نہیں کیا، لیکن اس نے عمومی طور پر ہندوؤں کے قدیم اور مذہبی اداروں میں کوئی دخل بھی نہیں دیا۔ کیونکہ غیر مسلم شہریوں کی مذہبی اور علمی آزادی کے حق کو ماننا، مسلم حکومت کے مذہبی عقیدے کا ہمیشہ ایک جز رہا۔ چنانچہ ہندو پوری آزادی سے اپنے مذہبی اور علمی اداروں کو قدیم طرز پر چلاتے رہے۔ ''ہندوستان میں تعلیم کی ترقی'' کے مصنف لاا اپنے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

ابھی وہ دن دور تھا کہ ہم مسلمان حکمرانوں کو اپنی رعایا۔ ہندو اور مسلمان۔ کی تعلیم کی برابر سرپرستی کرتے ہوئے اور ایک ہی جوش کے ساتھ غیر مسلم قوموں کے علوم کو ترقی دیتے ہوئے پائیں۔ ہندوستان میں پہلے مسلم فاتح کے قدم جمنے کے ایک یا دوسری صدی تک ہندوؤں کی تعلیم اور ان کے علوم اپنی (قدیم) آزاد روش پر اپنے حامیوں کی مدد سے چلتے رہے۔'' چنانچہ ہندو اپنی قدیم علمی روایات پر قائم رہے اور مسلم حکمرانوں کی ثقافتی و سرکاری زبان فارسی پڑھنے سے بھی اجتناب کیا۔ کہا جاتا ہے کہ سکندر لودھی کے عہد میں ہندوؤں نے فارسی زبان پڑھنا شروع کی اور اسلامی لٹریچر کی طرف متوجہ ہوئے اور اس حد تک مسلم زبان و روایات پر عبور حاصل کیا کہ بقول بدایونی عہدِ اسکندری کے شعراء میں سے ایک برہمن بھی تھے، جو کفر کے باوجود علوم رسمی پڑھاتے تھے [38]۔ دبستانِ مذاہب میں یہ واقعہ بھی دلچسپی سے پڑھا جائے گا کہ بہ عہد اکبر و جہانگیر، آگرہ میں کامران نامی فلسفی رہتا تھا، جو نہ صرف اسلام کے علوم نقلیہ اور عقلیہ کا ماہر تھا، بلکہ ہندو دھرم اور عیسائیت پر بھی نظر رکھتا تھا۔ اس نے پورے طور پر قدیم

فلسفیوں کے طور طریقے اپنا رکھے تھے مذہب اور اہل مذہب کے بارے میں کوئی اچھی رائے نہیں رکھتا تھا، لیکن اخلاقی فضائل کا قائل تھا۔ ہر کسی کو شاگردی میں قبول نہیں کرتا تھا، خاص طور پر فاسق و فاجر لوگوں کو، اس آزاد منش فلسفی کے دائرہ تلمذ میں عبدالرسول، ملاّ یعقوب اور ملاّ عصام کے نام ملتے ہیں ان لوگوں نے کامران سے جہان فلسفہ، بلاغت اور اصولِ فقہ کی آخری کتابیں پڑھیں، مثلاً شرح اشارات، شفاء، توضیح تلویح، وہاں ملاّ یعقوب نے اس سے تفسیر بیضاوی بھی پڑھی تھی۔ ان حالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس دور میں غیر مسلم شہری نہ صرف حصولِ علم میں سرگرم عمل تھے، بلکہ درس و تدریس کی رونق کو بڑھانے میں ان کا بھی ہاتھ تھا[39]۔

معلوم ہوتا ہے کہ ہندو عہد اسکندری کے بعد سے مسلم مدارس سے برابر استفادہ کرتے رہے اور اپنے مذہبی مدارس کا بھی اہتمام کرتے رہے۔ حکمرانوں نے اسلامی روایات کا پاس کرتے ہوئے ان کی درس گاہوں میں کبھی مداخلت نہیں کی، اگر حکمران نے اپنے طور پر ایسا غیر دانشمندانہ قدم اٹھایا، تو یہ اس کا ذاتی فعل تھا، جس پر اسے کبھی علمائے حق کی حمایت حاصل نہیں ہوئی۔ مثلاً ایک دفعہ سکندر لودھی نے ہندوؤں کی مذہبی رسوم کو ختم کرنے کے لیے علماء سے فتویٰ پوچھا تو ایک عالم نے کہا کہ ہندوؤں کے قدیم بتکدوں کو ویراں یا مسمار کرنا جائز نہیں اور نہ ہی ہندوؤں کو کسی خاص مقام پر غسل وغیرہ سے روکنا جائز ہے۔ سکندر کو یہ بات پسند نہ آئی اور غصے سے خنجر پر ہاتھ رکھتے ہوئے کہا کہ تم کفار کی حمایت کرتے ہو، اس لیے پہلے تمہارا سر قلم کرتا ہوں۔ اس پر اس حق گو نے کہ علمائے آخرت میں سے تھا، کہا کہ جو کچھ میں نے کہا ہے، شرع کے مطابق کہا ہے۔ رہا میری موت کا سوال! تو یہ امر صرف اللہ کے اختیار میں ہے۔ اس جواب پر سکندر لودھی اپنا سا منہ لے کر رہ گیا[40]۔ مغل دور میں حکمرانوں نے ہندوؤں کے ساتھ فیاضانہ سلوک کیا اکبر اور جہانگیر نے علمی میدان میں بھی مسلمان اور ہندو دونوں کی سرپرستی کی۔ اکبر کے زمانہ میں جب راجہ ٹوڈرمل نے فارسی زبان کو سرکاری زبان قرار دیا اور مملکت کا سارا کاروبار فارسی زبان میں انجام دیا جانے لگا تو ہندوؤں نے تحصیلِ علم میں بڑھ

چڑھ کر حصہ لیا۔ جس کے نتیجہ میں بقول ایک مغربی سیاح (P. DELLA VALLA) ''تمام لوگ (ہندو اور مسلمان) امن و آتشی سے مل جل کر رہتے ہیں، کیونکہ مغل بادشاہ، ہر چند کہ مسلمان ہے اپنی قلمرو میں رعایا میں کسی قسم کا فرق روا نہیں رکھتا، دربار، فوج، حتیٰ کہ سب سے بڑے منصب کے لیے سب کو (مسلمان اور ہندو) برابر کے مواقع میسر ہیں''[41]۔ مغلوں نے نہ صرف ہندوؤں کی عبادت گاہوں اور درس گاہوں میں مداخلت نہیں کی، بلکہ اجتماعی اور معاشرتی حقوق میں بھی ہندو اور مسلم کی تمیز روا نہیں رکھی۔

کہا جاتا ہے کہ عالم گیر کے عہد میں یہ رسم ٹوٹ گئی۔ مآثر عالمگیری کے مصنف نے لکھا ہے کہ ''ٹھٹھہ، ملتان اور بنارس میں مقامی گورنروں نے بادشاہ کے حکم سے بے دینوں (ہندو) کے مدارس اور عبادت گاہوں کو ڈھادیا اور ان میں پڑھائی جانے والی کتابوں کی، جنھیں برہمن اساتذہ اپنے ہندو، مسلم شاگردوں کو پڑھاتے تھے، تدریس روک دی''[42]۔ مرحوم سید سلیمان ندوی نے عالم گیر کے اس قدم کو تنگدلی سے تعبیر کیا ہے[43]۔ ہر چند شاہی فرمان میں لفظ برہمن بطالت نشاں آیا ہے، ہماری رائے میں شاہی فرمان میں لفظ بے دین، فلسفی مزاج ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے بولا گیا ہے۔ اہل فلسفہ کے بارے میں عالمگیر کا یہ فرماں کوئی اچھوتا فرمان نہیں تھا، ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ شمس الدین التمش سے بقول برنی کہا گیا کہ وہ فلسفہ، اہلِ فلسفہ اور ان کے ہم نوا آدمیوں کو ملک سے باہر نکال دیں اور انھیں ذلیل و رسوا کرنے میں کوئی کسر نہ اُٹھا رکھیں۔ ہر چند التمش نے اس مشورے پر عمل نہیں کیا، لیکن اہل فلسفہ کے بارے میں علمائے دربار کی چشمِ تنگ کا راز ضرور کھل گیا۔ جو ہمیشہ کثرتِ جلوہ میں وحدت کا نظارہ کرنے سے قاصر رہی، اور زندہ دلی ان کے ہاں برابر جرم شمار ہوتی رہی۔ چنانچہ عالم گیر نے جہاں ملتان اور بنارس کے ہندو مدارس کو بند کرنے کا حکم دیا، وہاں اس نے برصغیر کے معروف صوفی شیخ محب اللہ الہ آبادی کی کتاب ''تسویہ'' کو بھی جلانے کا حکم دیا تھا۔ عالمگیر کو حضرت شیخ کی اس عبارت پر اعتراض تھا:

''جبریل محمد درذات محمد صلی اللہ علیہ وسلم وہم چنیں جبریل باہر پیغمبرے

بود، وآں قدرت باطنی ایشاں بود کہ درغلبہء آں قوت وحی برایشاں

نازل می گردید، ولہذا جبریل باہر پیغمبرے بزبان وے سخن گفتہ''[44]۔

شیخ محب اللہ الہ آبادی کے علاوہ عالم گیر نے ایک دوسرے فرمان کے ذریعہ شیخ احمد سرہندیؒ کے معروف مکتوبات کا پڑھنا ممنوع قرار دیا، حالانکہ عالمگیر شیخ موصوف کے جانشینوں سے خوشگوار تعلقات رکھتا تھا۔ غرضیکہ عالمگیر نے اصولی طور پر ہندوؤں کی مذہبی کتابوں کی تدریس پر کوئی پابندی عائد نہیں کی، البتہ ان کی بعض عبادت گاہوں کو ڈھانے کا حکم ہماری سرحد ادراک سے پرے ہے۔ کچھ تعجب نہیں کہ یہ حکم سیاسی بنیادوں پر دیا گیا ہو اس کی وجہ یہ ہو کہ ہندو مدارس اور عبادت گاہوں میں مسلمان طالب علم، برہمنوں سے پڑھتے تھے۔ یہ امر عالمگیر کی نگاہ میں مسلم طلبہ کو ''بے دین'' بنانے کے ایک ذریعہ تھا، القصہ ہندوؤں نے عہدِ اسکندری سے مروّجہ تعلیمی نصاب کو پڑھنا شروع کیا، مغل دور میں علم وادب کی کوئی ایسی شاخ نہ تھی، جس پر عبور حاصل کرنے کے لیے وہ مسلمانوں سے پیچھے رہے ہوں، حتیٰ کہ ان کی فارسی کتابیں مسلمان بچوں کو پڑھائی جانے لگیں۔ نوندہ رائے کی دستور الصبیان، ٹیک چند اور مادھورام کی کتابیں بڑی مقبول ہوگئیں۔ ''اور فارسی دانی کی وجہ سے ان کی مقدرت، زبان اردو پر بھی اتنی ہوگئی تھی کہ ان کا کلام ہندو اور مسلمانوں میں عموماً مقبول اور مرغوب ہوا ہے، فارسی دانی میں کون شخص انکار کرسکتا ہے کہ مرزا قتیل جو قوم کے ہندو تھے، ہندوستان کے نہایت عالی مرتبت شعرائے فارسی میں اپنے زمانہ میں شمار ہوتے تھے، اور ان کا نام اور غزلیں اور کلام اب تک شہرہ آفاق ہے[45]''، مسلمانوں کے نظامِ تعلیم سے گہرے تعلق کی بناء پر ہندوؤں نے وقت کے پہلو بہ پہلو چلنے کا ڈھنگ سیکھ لیا تھا اور اپنے فکر ونظر کے افق کو وسیع کرلیا تھا۔ جس نے ان کی قومی زندگی کے خدوخال کو سنوارنے میں بنیادی کردار ادا کیا چنانچہ جونہی مغلوں نے ہندوستان کے سیاسی سٹیج کو انگریزوں کے لیے خالی کیا، ہندوؤں نے مسلمانوں کے برعکس انگریزی علم وادب کو

سیکھنے میں تساہل سے کام نہیں لیا، جس کی وجہ سے ہندوؤں نے برطانوی ہندوستان کی اجتماعی اور سیاسی زندگی میں جوبھرپور کردار ادا کیا ہے، وہ محتاجِ بیان نہیں۔

برطانوی ہندوستان میں ملک کی تعلیمی حالت پر متعدد رپورٹیں لکھی گئیں، سب سے پہلے 1792ء میں چارلس گرانٹ نے اہلِ ہند کے بارے میں ایک مفصل رپورٹ لکھی اور اسے 1797ء میں کورٹ آف ڈائرکٹرز کے سامنے پیش کیا، گرانٹ نے اپنی رپورٹ میں ہندوؤں اور خاص طور پر مسلمانوں کی اخلاقی پستی کا ذکر کرنے کے بعد کہا:

''مختصر یہ ہے کہ ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ ہندوستان کے لوگ ایک نہایت ہی بگڑی ہوئی اور ذلیل قوم ہیں۔ اور ان کو اخلاقی فرض کا بہت ہی کم خیال ہے اور حق الامر کی پروانہ کرنے میں بہت ہی شہ زور ہیں اور اپنے برے اور وحشیانہ جذبات کے محکوم ہیں۔ اور اخلاق کی عام بُرائی سے جو سوسائٹی پر (برے اثرات چھوڑتی ہیں) ان کے پورے نمونے ہیں ---اپنی بداعمالیوں کی وجہ سے مصیبتوں میں گرفتار ہیں۔--- میں خوب سمجھتا ہوں کہ--- بے ضرورت یا حقارت کی راہ سے کسی فرد یا افراد کے عیوب کو ظاہر کرنا نہایت بُرا جانتا ہوں۔ اگرچہ میں نے برائیاں دکھائی ہیں۔ مگر اس سے میرا مقصد نفرت دلانا نہیں بلکہ رحم دلانا ہے۔--- جو چیز کہ ہم کو اوّل سکھانی چاہیے اور جو کہ باقی اور چیزوں کے سکھانے کا ذریعہ ہوگی، ضروری طور سے انگریزی زبان ہے۔ یہی وہ کنجی ہے جو ان پر (اہلِ ہند) دُنیا بھر کے نئے خیالات کے دروازہ کو کھول دے گی اور صرف مصلحتِ ملکی نے ہم کو اس وقت تک ان کے ہاتھ میں یہ کنجی دینے سے روکا تھا''[46]۔

اس رپورٹ کے بعد اور رپورٹیں لکھی گئیں اور طے کیا گیا کہ انگریزی تعلیم کی یہ ''کنجی''

اہلِ ہند کے ہاتھ میں دے دی جائے۔ چنانچہ ایک طرف حکومت نے عربی اور سنسکرت کے کالج قائم کیے۔ دوسری طرف انگریزی کالجوں کے قیام کا بھی انتظام کیا۔ جس سے مسلمانوں نے اجتناب کیا، لیکن ہندوؤں نے فائدہ اٹھایا۔ انگریزی تعلیم سے ہندوؤں کی دلچسپی کا اندازہ اس واقعہ سے لگائیے کہ جب 1824ء میں حکومت نے کلکتہ میں عربی کالج کی طرز پر سنسکرت کالج کھولنا چاہا، تو شہر کے معزز ہندوؤں نے راجہ رام موہن رائے کی قیادت میں سنسکرت کالج کی بجائے انگریزی کالج کے قیام کا مطالبہ کیا، حالانکہ ہندوؤں نے 1816ء میں اپنے مصارف سے انگریزی کالج قائم کر دیا تھا[47]۔ لیکن جب 1835ء میں حکومت نے عربی اور سنسکرت کے لیے وظائف بند کیے اور تعلیم کے لیے مخصوص میزانیہ کو انگریزی تعلیم پر خرچ کیا جانے لگا، تو کلکتہ کے مسلمانوں نے حکومت کی خدمت میں درخواست دی کہ حکومت کی پالیسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اہلِ ہند کو عیسائی بنانے کا ارادہ رکھتی ہے۔ حکومت کی پالیسی سے رعایا میں حکومت کے خلاف ناراضگی پیدا ہوگی۔ اس درخواست پر آٹھ ہزار مسلمانوں نے دستخط کیے تھے۔ جن میں شہر کے امراء، رؤساء اور علماء شامل تھے۔ انگریزی تعلیم سے مسلمانوں کی بے التفاتی پر مرحوم سید محمد نے لکھا تھا:

> ''زمانہ اپنی رفتار کو کسی کی خاطر روکتا نہیں ہے۔ اور نہ اس کو کسی خاص قوم یا فرقہ سے مطلب ہے اور نہ ہی اس کو اس بات کی پرواہ ہے کہ جو قوم و ملت انقلاب روزگار اور اقتصائے زمانہ سے ناآگاہ ہے یا بے پرواہ رہتی ہے، اس پر کیا مصیبتیں آئیں گی''[48]۔

انگریزی رپورٹوں میں یہ تبصرہ بھی دلچسپی سے پڑھا جائے گا کہ سنسکرت یا عربی کالجوں میں، جہاں کہ انتظامیہ، انگریزوں کے ہاتھ میں ہے، دی جانے والی تعلیم ان مقامی مدارس (ہندو یا مسلم) سے کہیں بہتر ہے، جن کا انتظام اہلِ ہند کے ہاتھوں میں ہے۔ اس کی وجہ مقامی مدارس میں ناقص طریقہ تعلیم کو قرار دیا گیا، جس کی وجہ سے تعلیم پر عمر کا ایک حصہ صرف کرنے

کے بعد بھی ''دھرم شاستر یا شرع محمدی'' میں مہارت پیدا نہیں ہوتی [49]۔ انہی رپورٹوں میں ایک رپورٹ ولیم ایڈم نے لکھی۔ ایڈم نے اپنی رپورٹ میں لکھا کہ ہر چند کہ فارسی مدارس کے اساتذہ فکری طور پر ہندو اساتذہ سے برتر ہیں، ایسے ہی ان کی تنخواہ بھی زیادہ ہے، لیکن ان مدارس میں روحانیت کی کمی ہے۔ یہاں فارسی، عربی اور قانون کی تعلیم معاشی نقطۂ نظر سے حاصل کی جاتی ہے۔ ہندوؤں کے اعلیٰ تعلیمی اداروں میں طالب علم مفت پڑھتے ہیں، البتہ داخلہ اعلیٰ ذات ہی کے ہندوؤں کو ملتا ہے۔ طالب علم سادہ اور سخت زندگی بسر کرتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ علم روحانی کمال کے لیے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور یہ بات سخت ریاضت اور صفائی قلب ہی سے حاصل ہوتی ہے، غرضیکہ یہ ادارے قدیم ہندو علمی نظریات کے حامل ہیں، انیسویں صدی میں انگریزی راج کے جلو میں جہاں نئی زندگی آرہی ہے، یہ ادارے اس سے بھی باخبر ہیں [50]۔ ایک دوسری رپورٹ میں کہا گیا کہ (مسلمانوں کی تعلیم میں) سائنس اور آزادی خیال مفقود ہے۔ نیز یہ کہ مکتب ملاؤں کے ہاتھ میں ہیں، جن کی تعلیم طالب علم کو عمل پر اکساتی نہیں، بلکہ کاہل اور بے ذوق بنا دیتی ہے۔ مسلمانوں کی اقتصادی بے بسی کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ 1781ء میں مسلمانوں کی ایک بڑی پڑھی لکھی تعداد نے بقول وارن ہسٹنگز، اس سے درخواست کی کہ وہ ان کے لیے کوئی مدرسہ قائم کریں۔ چنانچہ اس نے کلکتہ مدرسہ قائم کیا، جس کا مقصد، عربی، فارسی اور اسلامی قانون کی تعلیم تھا۔ اس مدرسہ میں مقامی طالب علموں کے علاوہ باہر کے طالب علم بھی پڑھتے تھے۔ شروع میں 40 طالب علموں کے لیے ہوسٹل میں ٹھہرنے کا انتظام تھا، بعد میں یہاں پر 100 طالب علموں کے قیام کا انتظام کیا گیا، مدرسہ میں پورے ملک سے طالب علموں نے آنا شروع کر دیا۔ 1791ء میں اس مدرسہ میں یہ مضامین پڑھائے جاتے تھے۔

نیچرل فلاسفی، کلام، قانون، ہیئت، جیومیٹری، حساب، منطق، بلاغت، گرائمر۔

مدرسہ میں تعلیم کی مدت سات سال تھی۔ ولیم ایڈم نے اپنی تیسری رپورٹ 1838ء میں لکھا:

1-ذریعہ تعلیم، مقامی زبان ہونی چاہیے۔

2-انتظامیہ، حتی الامکان، مقامی لوگوں کے ہاتھ میں ہونی چاہیے۔

3- مفید اور ٹھوس تعلیم کے لیے روحانی رہنماؤں اور تعلیم یافتہ حضرات کا تعاون ضروری ہے۔

4-انگریزی زبان کو ایک مضمون کی حیثیت سے اونچی کلاسوں میں پڑھایا جائے[51]۔

تعلیم میں مسلمانوں کی پس ماندگی کی ذمہ داری جہاں فکری مسائل سے ان کی بے اعتنائی پر عائد ہوتی ہے، وہاں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہاتھوں ان کے اقتصادی اور معاشی استحصال پر بھی عائد ہوتی ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کی اقتصادی پالیسی نے جو لوٹ کھسوٹ پر مبنی تھی، اہل ہند کو بالعموم اور مسلمانوں کو بالخصوص بہت نقصان پہنچایا، تعلیمی اداروں سے وابستہ جاگیریں چھین لی گئیں۔ جس سے بنگال میں بقول ہنٹر مسلمانوں کی علمی زندگی نے دم توڑ دیا۔ آفت پہ آفت یہ آئی کہ ولیم ایڈم کی سفارش کے برعکس میکالے نے اپنی ایک معروف تقریر میں (2 فروری 1835ء) انگریزی زبان کو ذریعہ تعلیم بنانے کی سفارش کی، جسے حکومت نے تسلیم کرلیا۔ فارسی پر انگریزی زبان کی سیاسی فتح نے ہندوستان کی علمی زندگی کو ویران کر دیا، اور فارسی کو اجتماعی اور سرکاری زندگی سے نکال باہر کیا۔ جس سے مسلمانوں کو نئی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ میکالے نے اپنی اس تقریر میں اعتراف کیا کہ وہ عربی اور سنسکرت زبان سے ناواقف ہیں، لیکن پھر بھی اس نے دونوں زبانوں کا مذاق اڑایا اور کہا:

''میں ذاتی طور پر عربی یا سنسکرت زبان سے واقف نہیں، لیکن میں نے ان دونوں زبانوں کی مشہور کتاب کے تراجم پڑھے ہیں، ایسے ہی ان زبانوں کے ماہرین سے بھی علمی بات چیت کی ہے۔ لیکن ان میں سے کسی کو بھی اس حقیقت سے انکار نہیں کہ مغرب کی کسی بھی لائبریری کی ایک الماری کی قیمت ہندوستان، اور عرب کے تمام سرمایہ فکر کے برابر

ہے۔ مغربی لٹریچر کی برتری کا اعتراف کمپنی کے ان ممبران کو بھی ہے جو مقامی زبانوں کی حمایت کر رہے ہیں۔''

میکالے نے انگریزی زبان کی تعریف کرنے کے بعد کہا:

''موجودہ وقت میں ہمیں ہر ممکن کوشش کرنی چاہیے کہ ہم ایک ایسے طبقہ کو پیدا کریں جو ہمارے اور ہمارے محکوم باشندوں کے درمیان ترجمان بن سکے، جو اپنے خون اور رنگ کے اعتبار سے تو ہندوستانی ہو لیکن اپنے مذاق، فکر، رائے، اخلاق اور ذہن کے اعتبار سے انگریز''[52]۔

ایک طرف مسلمان تعلیمی میدان میں بہت پیچھے رہ گئے تھے، اور جہاں وہ ابھی تک اپنے پاؤں پر کھڑے تھے، وہاں ایک سوچے سمجھے منصوبہ کے مطابق انہیں میدان چھوڑنے پر مجبور کیا گیا، جیسا کہ پنجاب میں ہوا۔ پنجاب یونیورسٹی کے پہلے رجسٹرار لائٹ نر کی رپورٹ کے مطابق پنجاب میں مسلمان محکمہ تعلیم میں چھائے ہوئے تھے، ان کے قائم کردہ فارسی مدارس میں مسلمان بچوں کے ساتھ ہندو بچے بھی پڑھتے تھے، ان مدارس میں فارسی کی کلاسیکی کتابیں مثلاً پند نامہ، گلستان، بوستان، سکندر نامہ، رقعاتِ ابوالفضل وغیرہ پڑھائی جاتی تھیں۔ لائٹ نر نے پنجاب سے متعلق سرکاری تعلیمی رپورٹ پر تنقید کی اور بتایا کہ جب پنجاب برطانوی قلمرو میں داخل ہوا، تو ایک منصوبے کے تحت مسلمانوں کو شعبہ تعلیم سے خارج کیا گیا۔ مسلمانوں کے فارسی اور قرآنی مدارس کو تباہ کیا گیا، لیکن خود سرکاری مدارس نے سطحی تعلیم کو پھیلانے میں جو کردار ادا کیا، اس کے پیش نظر والدین نے اپنے بچوں کو سرکاری مدارس میں بھیجنا بند کر دیا۔ ان مدارس نے آداب کا اس حد تک مذاق اُڑایا کہ 1873ء میں خود پنجاب کے گورنر کو کہنا پڑا:

''انگریزی زبان اور انگریزی لٹریچر کو سائنٹفک یا عمدہ سسٹم کے تحت پڑھایا نہیں گیا، جس کے نتیجہ میں پنجاب میں انگریزی تعلیم کامیاب نہیں رہی۔ ایسے ہی اس نظامِ تعلیم نے جو سکالرز پیدا کیے، وہ مہذب

آدمیوں کی تخلیق میں زیادہ کامیاب نہیں رہے۔ لیفٹیننٹ گورنر کی یہ خواہش ہے کہ محکمہ تعلیم کو خاص طور پر اچھے آداب پر، جو مشرقی نوجوانوں کا زیور ہیں، توجہ دینی چاہیے۔ اس امر سے اب تک بے التفاتی برتی گئی۔ چنانچہ اچھے خاندانوں کے بچوں کو سرکاری مدارس میں بھیجنے کا اب تک یہ نتیجہ نکلا ہے کہ وہ گستاخ، خود فریبی کا شکار، آزاد اور بے ادب بن کر واپس گھر لوٹے ہیں۔ ان امور کے پیش نظر یہ بات موجبِ حیرت نہیں کہ والدین اپنے بچوں کو گھر پر ہی تعلیم دینے کی خواہش رکھتے ہیں، اگر انگریزی تعلیم کا یہ مطلب ہے کہ غلط سلط انگریزی لکھنے، بولنے میں آدمی کو ایک حد تک واقفیت ہو جائے یا انگریزی ادب اور تاریخ سے سطحی شناسائی، تو پھر ایسی انگریزی تعلیم کی ضرورت نہیں، انگریزی تعلیم کا مقصد یہ ہے کہ انگریزی ادب کے عظیم مصنفین کی رُوح میں اترا جائے، ان کے افکار کی عظمت، خوبصورتی، شرافت، تہذیب اور حکمت کو جذب کیا جائے اور زندگی کو ان کے نقطہء نظر کے مطابق ڈھالا جائے۔ تعلیم کا یہ وہ معیار ہے جس پر محکمہ تعلیم کو پورا اترنا چاہیے"[53]۔

القصہ لائٹنر کی رپورٹ نے پنجاب میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کے بارے میں حکومتِ وقت کے معاندانہ موقف کو بیان کیا اور بتایا کہ سرکاری تعلیم نے کیونکر مسلمانوں کے فارسی مدارس اور اساتذہ کو تباہ کیا، ایک طرف مسلمانوں کو تعلیمی میدان میں پیچھے دھکیلا جا رہا تھا، دوسری طرف ان کی مذہبی روایات اور دینی عقائد کے خلاف بھی پروپیگنڈا ہو رہا تھا۔ پادری برسرِ عام ہندو دھرم اور اسلام پر حملے کرتے تھے اور بعض اوقات رکیک زبان استعمال کرتے تھے، حتیٰ کہ سر سید احمد مرحوم جیسے محتاط اور دُور اندیش آدمی کو کہنا پڑا کہ اسلام اور ہندو مت کے

بارے میں پادریوں کے غیر مہذب رویے اور اہلِ ہند کی اقتصادی زبوں حالی نے 1857ء کی بغاوت میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ سرسیّد نے اخلاقی جرأت سے کام لیتے ہوئے اپنی کتاب ''اسبابِ بغاوت ہند'' میں حکومت کو 1857ء کے ہنگامے کا ذمہ دار قرار دیا۔ اور بتایا کہ حکومت اور رعایا کے درمیان عدم اعتماد کی خلیج نے ''غدر'' کو جنم دیا ہے۔ اس خلیج کو پاٹنے کے لیے سرسید نے وائسرائے کی کونسل میں اہلِ ہند کی شرکت کو ضروری قرار دیا۔ یہاں پر اس بات کا ذکر بے جا نہ ہوگا کہ 1793ء میں برطانوی دارالعوام میں یہ سوال زیرِ بحث آیا کہ آیا کمپنی بشپ مقرر کر کے تبلیغ کا کام بھی سرانجام دے سکتی ہے؟ ایک رائے یہ تھی کہ کمپنی کو ایسا کرنا چاہیے۔ دوسری رائے یہ تھی کہ کمپنی کو مذہبی تبلیغ سے الگ رہنا چاہیے، کیونکہ اس طریق سے مذہبی لوگوں کو نہ صرف ہندوستانی سیاست میں دخل اندازی کا موقع ملے گا، بلکہ وہ برطانوی انتظامیہ پر بھی اثر انداز ہونے کی کوشش کریں گے۔ ایک زوردار بحث کے بعد پہلی رائے کو اختیار کرایا گیا اور 1813ء میں کمپنی کے چارٹر میں اس دفعہ کا اضافہ کر دیا گیا کہ کمپنی بشپ مقرر کر سکتی ہے۔ البتہ بشپ کو ایک قانون کے ذریعہ انتظامیہ میں مداخلت کرنے سے روک دیا گیا۔ لطف کی بات تو یہ ہے کہ مذہبی لوگوں کو ہندوستان کے خزانہ سے تنخواہ ملتی تھی[54]۔ القصہ اسلام اور ہندوازم کے بارے میں پادریوں کے جارحانہ رویے کا باعث کمپنی کی یہی جانبدارانہ پالیسی تھی، جس سے اہل ہند کبیدہ خاطر تھے۔ اور مذہبی روایات کے بارے میں فکرمند، اس صورتِ حال نے عوام کے جذبات کو بُری طرح سے مجروح کیا حتیٰ کہ 1857ء میں وہ پوری طرح سے بھڑک اُٹھے اور ہر طرف بدنظمی کا بازار گرم ہوگیا، جس نے دیکھتے ہی دیکھتے ایک بیمار معاشرے کی سیاسی اور اجتماعی زندگی کو تہہ و بالا کر دیا۔ انقلاب کی قیادت ان لوگوں کے ہاتھ میں تھی جو فکر و نظر سے عاری اور نظم و ضبط سے بے خبر تھے، ان کے سامنے کوئی سوچا سمجھا منصوبہ نہیں تھا۔

''دستاویزی شہادتوں کی روشنی میں ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ

بغاوت ہند نہ تو محتاط منصوبہ بندی کا نتیجہ تھی اور نہ ہی کسی کے انقلابی
دماغ کی پیداوار، غدر نتیجہ تھا ان نفرت انگیز جذبات کا جو ایک صدی
کے عرصہ میں ہندوستانیوں کے دل و دماغ میں کمپنی کی حکومت کے
خلاف راہ پا چکے تھے۔ ہندوستانیوں کو یہ احساس اور شعور ہو چلا تھا کہ
بیرونی نسل نے ان کے ملک میں غلبہ و تسلط حاصل کر لیا ہے۔ جب عوام
پر یہ احساس غالب ہو گیا تو اس نے سرکشی اور بغاوت کی شکل اختیار
کی''[55]۔

افراتفری کا یہ عالم تھا کہ خود اہل وطن ''انقلابی فوج'' سے محفوظ نہیں تھے۔ پوربی تلنگے کہتے
تھے کہ جس کے سر پر ہم جو تا رکھ دیں گے، وہی بادشاہ ہو گا۔

چنانچہ وہی ہوا جس کا ڈر تھا یعنی انقلاب بُری طرح ناکام ہوا، خود بہادر شاہ جس کے نام
سے انقلاب کا جھنڈا بلند کیا گیا، اس انقلاب پر اسی قدر حیران تھا جس قدر کہ برطانوی
حکومت۔ چنانچہ دہلی میں انگریزی فوج کے تسلط کے بعد اہلِ ہند بُری طرح سے تباہ ہوئے،
خاص طور پر مسلمان حتیٰ کہ غالب جیسے قصیدہ گو شاعر کو خونِ جگر سے یہ لکھنا پڑا:

''دلی کہاں؟ ہاں کوئی شہر قلمرو ہند میں اس نام کا تھا۔۔۔ اہلِ اسلام میں
صرف تین آدمی باقی ہیں، میرٹھ میں مصطفےٰ خان، سلطان جی میں
مولوی صدرالدین خان، بلی ماروں میں سگِ دُنیا موسوم بہ اسد، تینوں
مردود و مطرود، محروم و مغموم''۔

مسلمانوں کی حالتِ زار پر غالب اپنے خطوط میں جو 1857ء کے ہنگامے اور اس کے
خوفناک نتائج پر اچھوتی دستاویز ہیں، مزید لکھتے ہیں:

،معزول بادشاہ کے ذکور جو بقیۃ السیف ہیں، وہ پانچ پانچ روپے مہینے
پاتے ہیں، اناث (عورتیں) میں سے جو پیرزن ہیں، کٹنیاں اور جو

جوان ہیں، کسبیاں"۔

واقعہ یہ ہے کہ جہاں اس ہنگامے میں اہلِ ہند کی بدنظمی، اہلِ وطن کے لیے بے پناہ مصیبتوں کا موجب بنی، وہاں انگریزی فوج کے وحشیانہ سلوک نے مغربی تمدن اور اخلاقی روایات کے چہرے سے بھی نقاب اُلٹ دی۔ دہلی کے باشندوں کو آگ اور خون کے دریا سے گزرنا پڑا، اس تاریک اور بھیانک دور میں ہندوستانی مسلمانوں کی رہنمائی کے لیے جو لوگ سامنے آئے، ان میں سرسید احمد خانؒ (وفات 1898ء) اور مولانا محمد قاسم نانوتویؒ (وفات 1880ء) بھی تھے، جنھوں نے آگے چل کر بڑا نام پیدا کیا۔ سرسیّد احمد نے مقدور بھر رُوحِ عصر کو پہچاننے کی کوشش کی۔ مسلم قوم کی اجتماعی زندگی اور نئے حالات کی سنگینی کا مطالعہ کرنے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ مسلمانوں کی اجتماعی، سماجی اور اقتصادی مشکلات کی ذمہ داری ان کی جہالت اور وقت کے تقاضوں سے ان کی بے اعتنائی پر ہے، سرسید نے لکھا کہ مسلمان، خاص طور پر کھاتے پیتے گھرانے اپنے بچوں کو سکول میں پڑھانا عیب گردانتے ہیں اور اپنی جھوٹی روایات کی توہین [56]۔ چنانچہ انھوں نے مسلمانوں کو مشورہ دیا کہ انھیں جہالت کی تاریکی سے نکل کر علم کی روشنی میں آنا چاہیے اور یہ بات تبھی ممکن ہے کہ علم نے مغرب میں جو نئی شکل و صورت اختیار کی ہے، اس سے شناسائی کی جائے۔ چنانچہ انھوں نے انگریزی علوم پڑھنے پڑھانے پر زور دیا اور اس راہ میں آنے والی مشکلات کا نہایت ہی صبر و تحمل سے مقابلہ کیا۔ سرسید کی تعلیمی پالیسی اور طریقِ کار سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ جمال الدین افغانی نے کیا، لیکن تعلیم سے متعلق ان کے بنیادی فکر سے آج شاید ہی کوئی اختلاف کر سکے کہ علم بنی نوع انسان کی مشترکہ میراث ہے، اس سے دوری موت ہے۔ سرسید کے اس خیال سے ان کے حریف افغانی کو بھی اختلاف نہیں تھا۔ افغانی کا کہنا تھا کہ مسلمانوں کو پورے اعتماد اور وثوق کے ساتھ نئی تعلیم حاصل کرنی چاہیے۔ اور اس فلسفہ کو اختیار کرنا ضروری ہے، جو مغربی تعلیم و ثقافت کے پیچھے کام کر رہا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ مسلمانوں کو اپنی روایات کا وفادار بھی رہنا

چاہیے[57]۔افغانی کے برعکس سرسید نے نہ صرف مغربی علوم پڑھنے کا مشورہ دیا بلکہ انگریزی معاشرت کو اختیار کرنے کا بھی نعرہ لگایا اور اسے مادی ترقی کا زینہ قرار دیا۔سرسید کا یہ طرزِ عمل یقیناً نئی سیاسی طاقت کے جلو میں آنے والی ثقافتی یلغار کا ردعمل تھا۔سرسید سے اختلاف کے باوجود اس بات کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ انھوں نے جو بھی راہ اختیار کی اخلاص سے اختیار کی، وہ اہلِ ہند کو عموماً اور مسلمانوں کو خصوصاً باوقار اور خوش حال دیکھنا چاہتے تھے اور یہ بات اُن کے خیال میں انگریزی تعلیم ہی کی راہ سے ممکن تھی۔سرسید کے برعکس ان کے معاصر مولانا محمد قاسم نانوتویؒ اور ان کے ساتھیوں کی رائے یہ تھی کہ نئی تہذیب اور سیاسی قیادت مسلمانوں کی تاریخی میراث کے لیے خطرناک ہے، اس لیے انھیں اپنی میراث اور پُرانی روایات کو بچانا چاہیے۔ مولانا نے انگریزی تعلیم کی مخالفت نہیں کی لیکن انھوں نے اپنے تعلیمی پروگرام میں انگریزی تعلیم کو کوئی جگہ بھی نہیں دی۔شاید اس لیے کہ انگریزی علوم کو حکومتِ وقت کی سرپرستی حاصل تھی، اور اسے کسی قسم کا کوئی خطرہ نہیں تھا۔اس کے برعکس مسلمانوں کے روایتی علوم سرکاری سرپرستی سے محروم تھے، اگر انھیں سہارا نہ دیا گیا تو مسلمانوں کا اپنے ماضی سے رشتہ ٹوٹ جائے گا اور یہ امر مسلمانوں کے ملی مفاد کے خلاف تھا۔وقت نے مسلمانوں کے سامنے جو نئے مسائل لا کھڑے کیے تھے، ایک نے ان کو حل کرنے کے لیے نئی تعلیم کو اپنایا اور دوسرے نے انھیں کوئی اہمیت نہیں دی بلکہ جدید حالات نے انھیں قدامت پسندی کی راہ پر لگایا۔چنانچہ انھوں نے جدید صورتِ حال کو ملی وراثت کے لیے خطرہ تصور کیا اور اس میراث کو بچانے کے لیے قلعہ بند ہو کر بیٹھنے کی پالیسی اختیار کی۔رہا یہ امر کہ وقت کا مزاج کیا ہے؟ نئے مسائل کا سامنا کرنے کے لیے کیا کیا جائے؟ یا مسلمانوں کو نئی تعلیم سے بہرہ ور ہونے کے لیے کیا قدم اٹھانا چاہیے؟ غرضیکہ ان امور پر انھوں نے سنجیدگی سے کوئی مثبت قدم نہیں اٹھایا۔یوں نظر آتا ہے کہ وقت کے ان دو ممتاز اہلِ درد نے لاشعوری طور پر اپنے لیے تقسیمِ کار کر لیا تھا، ایک نے تعلیم کو روحِ عصر کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرانا ضروری جانا، دوسرے نے قدیم علمی ورثے

کو بچانا وقت کا اہم مسئلہ قرار دیا۔

1857ء کا ہنگامہ اور علمائے دیوبند

کہا جاتا ہے کہ مولانا محمد قاسم اور ان کے ساتھیوں نے 1857ء کے ہنگامے میں شاملی (مظفرنگر) کی جنگ میں حصہ لیا تھا اور شاملی کا محاذ ''جنگِ آزادی'' ہی کے سلسلہ کی ایک کڑی تھا۔ ہم اپنے موضوع ''دار العلوم'' پر لکھنے سے قبل اس روایت پر ایک نظر ڈالنا ضروری جانتے ہیں۔ دار العلوم دیوبند کے سابق ناظمِ اعلیٰ (مہتمم) اور مولانا نانوتویؒ کے پوتے محترم قاری محمد طیب صاحب مرحوم کی رائے ہے کہ شاملی کی جنگ میں شریک علماء کا نصب العین تھانہ بھون اور شاملی سے مارچ کرتے ہوئے دہلی پہنچنا تھا اور مولانا محمد قاسم اس بارے میں بہادر شاہ کو اپنے ایک عقیدت مند کے ذریعے پیغام بھی بھیج چکے تھے۔ یہ پورا واقعہ مولانا محمد میاں نے اپنی کتاب ''علمائے ہند کا شاندار ماضی'' جلد چہارم اور مولانا مناظر احسن گیلانی نے ''سوانح قاسمی'' جلد دوئم میں تفصیل سے لکھا ہے۔ مولانا سید حسین احمد مدنیؒ نے بھی اپنی کتاب ''نقشِ حیات'' میں جوان کے سوانح پر ایک قیمتی دستاویز ہے، اس واقعہ کو لکھا ہے۔ مولانا مدنیؒ نے لکھا ہے کہ تھانہ بھون میں حاجی امداد اللہؒ، حافظ محمد ضامنؒ اور شیخ محمد تھانویؒ تینوں پیر بھائی تھے۔ ہر چند حاجی امداد اللہؒ، حافظ محمد ضامن علومِ ظاہری کے فاضل نہیں تھے، لیکن انھیں علومِ باطنی اور معرفت میں خاص مقام حاصل تھا۔ شیخ محمد علوم ظاہری کے عالم تھے، چنانچہ شیخ محمد نے حالات کی بے سروسامانی دیکھ کر یہ رائے دی کہ حکومت کے خلاف جہاد کا کوئی جواز نہیں ہے۔

حضرت حاجی صاحب نے مولانا محمد قاسم اور مولانا رشید احمد کو تھانہ بھون بلا بھیجا تاکہ علمی نقطۂ نظر سے اس مسئلے کا جائزہ لیا جاسکے۔ مولانا محمد قاسم نے شیخ محمد کے دلائل کے جواب میں کہا کہ کیا ہمارے پاس جنگِ بدر سے بھی کم سامان ہے؟ شیخ محمد تو خاموش رہے البتہ حافظ ضامن نے کہا کہ بات صاف ہوگئی ہے، یعنی جہاد واجب ہے، چنانچہ فیصلہ جہاد کے حق میں ہو

گیا۔ حاجی صاحب مرحوم، امام مقرر ہوئے، مولانا محمد قاسم سپہ سالار افواج، اور حافظ محمد ضامن اور مولانا منیر احمد فوج میں دائیں اور بائیں حصوں کے انچارج، جہادیوں کے پاس توڑے دار بندوقیں تھیں اور برچھے، شاملی پر حملہ ہوا تو انگریزی فوج نے شکست کھائی، میدان جہادیوں کے ہاتھ رہا، لیکن حافظ محمد ضامن شہید ہوگئے، جس کے بعد سقوطِ دہلی کی خبر بھی پہنچ گئی، جس کی وجہ سے ہر طرف مایوسی اور اداسی کی فضا چھا گئی اور یہ ساری رزم آرائی جو بقول مولانا محمود حسن دیوبندی، حافظ ضامن کی شہادت کے لیے تھی، ختم ہوگئی۔ یہ ہے مولانا حسین احمد مدنیؒ کی تحریر کا حاصل [58] لیکن مولانا موصوف نے اپنی معلومات کا ماخذ نہیں بتایا۔ اور نہ ہی مولانا موصوف نے قاضی عنایت علی، رئیس تھانہ بھون کا تذکرہ کیا کہ کس حد تک جنگِ شاملی میں ان کا ہاتھ تھا۔ البتہ مولانا گیلانیؒ نے اس واقعہ کو بہت تفصیل سے لکھا اور محترم قاری محمد طیب صاحب مرحوم کی ایک قلمی یادداشت کو اپنا ماٴخذ قرار دیا، جنگِ شاملی کا تذکرہ کرتے ہوئے جناب قاری صاحب فرماتے ہیں:

> ''سرفروشانِ دین سروں کو ہتھیلیوں پر لے کر ایک منظم طاقت سے ٹکرانے کے لیے گھروں سے نکل کھڑے ہوئے اور تھانہ بھون سے شاملی کی طرف مارچ شروع کیا، جس کا نصب العین دہلی تھا۔۔۔ حضرت (مولانا محمد قاسم) نے ان کی (نواب شبیر علی) کی معرفت بادشاہ دہلی کو جہاد اور استخلاص وطن وملت کی جنگ پر آمادہ فرمایا۔۔۔ غرض یہ تھی کہ بادشاہ انگریزوں کے خلاف اپنی طاقت استعمال کر کے دلی کو ان سے (انگریزوں سے) پاک کرنے کی سعی کریں، اور ہم تھانہ بھون اور شاملی سے جہاد کرتے ہوئے دہلی کی طرف بڑھیں، اگر صحیح اصول پر دو طرف سے یہ حملہ اور دفاع عمل میں لے آیا گیا، تو دہلی کا آزاد ہو جانا عین ممکن ہے''[59]۔

چنانچہ جہادیوں نے شاملی پر دھاوا بول دیا اور میدان جیت لیا، لیکن اتفاق سے حافظ محمد ضامن دشمن کی گولی سے شہید ہوگئے۔ جس سے جہادیوں کے حوصلے پست ہوگئے اور جنگ ختم ہوگئی۔ جنگ کے اس طرح ختم ہونے پر قاری صاحب فرماتے ہیں:

''پابندان اسباب ووسائل نے تو اسے شکست پر محمول کیا، اور عارفین اور اربابِ باطن نے اپنے غیبی ادراک سے بتایا کہ اس جہاد کا آخری نقطہ حافظ صاحب کی شہادت تھی۔۔۔ تکمیلِ مقصد کے بعد مبادی کی گرم بازاری ختم ہو جاتی ہے، اس لیے حضرت شہید کی شہادت پر یہ سارا ہنگامہ رست وخیز ختم ہوگیا''۔

حضرت قاری صاحب کی تحریر میں پڑھنے والے کو داخلی تضاد کا شدید احساس ہوتا ہے۔ اس کے ذہن میں یہ سوال اُبھرتا ہے کہ اگر اس جنگ کا مقصد بقول قاری صاحب موصوف، دہلی پہنچنا تھا، تو پھر شاملی کا میدان جیت لینے کے بعد جہادی دہلی کی طرف کیوں نہیں بڑھے؟ نیز یہ کہ اگر اس جہاد کا (بروایت قاری صاحب) آخری نقطہ حافظ صاحب کی شہادت تھی! ۔۔۔''اس لیے حافظ ضامن کی شہادت پر یہ سارا ہنگامہ رست وخیز ہوگیا''۔ (اگر یہی بات تھی) تو پھر بہادر شاہ کو پیغام بھجوانے اور ''استخلاصِ وطن'' کا دعویٰ کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اس تضاد کو خود مولانا مناظر احسن گیلانی نے بھی محسوس کیا، فرماتے ہیں:

''اتنی بات بہر حال یقینی ہے کہ ان ناقابلِ انکار چشم دید گواہوں کا کھلا ہوا اقتضاء ہے کہ مالی خولیا سے زیادہ اس قسم کی افواہوں کی کوئی حقیقت نہیں ہے کہ غدر کے ہنگامہ کے برپا کرانے میں دوسروں کے ساتھ سیدنا الامام الکبیر (مولانا محمد قاسم) اور آپ کے علمی و دینی رفقاء کے بھی ہاتھ تھے۔ بلکہ واقعہ وہی ہے جو مصنفِ امام (مولانا محمد یعقوب) نے لکھا ہے کہ ''مولانا (محمد قاسم) فسادوں سے کوسوں دُور تھے''۔

جنگِ شاملی کے بارے میں، مولانا گیلانی مزید لکھتے ہیں:

> ''بظاہر صرف ایک آدمی خواہ وہ امیر الجیش ہی کیوں نہ ہو، اس کی شہادت کی وجہ سے اس جیتی ہوئی جنگ کے میدان کو چھوڑ کر مجاہدوں کے پراگندہ یا تتر بتر ہونے کی کوئی وجہ بھی نظر نہیں آتی''[60]۔

مولانا گیلانی نے قاری صاحب مرحوم کی قلمی یادداشت کے ساتھ ساتھ علمائے دیوبند کے سرخیل مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کے سوانح حیات ''تذکرہ الرشید'' پر اعتماد کرتے ہوئے لکھا کہ شاملی کی جنگ میں تھانہ بھون کے ایک رئیس قاضی عنایت علی کا ہاتھ تھا جس نے اپنے مظلوم بھائی قاضی عبدالرحیم کا انتقام لینے کی کوشش کی تھی۔ گیلانی صاحب فرماتے ہیں:

''سچ پوچھیے تو یہ سارا ہنگامہ انہی (قاضی عنایت علی خان) کے انتقامی جوش اور دعوتِ انتصار کی بنیاد پر برپا ہوا تھا''۔ گویا مولانا گیلانی نے یہ تسلیم کرلیا کہ شاملی کی جنگ کا دہلی کے ہنگامے سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ بہادر شاہ اور اس کے نالائق شہزادوں کی زندگیوں کو دیکھ کر یہ دعویٰ کرنا زیادہ صحیح ہوگا کہ مولانا محمد قاسم کا بہادر شاہ سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ بہادر شاہ اپنے شہزادوں کے سامنے بے بس تھا، اور شہزادے فکری اور عملی طور پر نہ صرف ناکارہ اور معطل محض تھے، بلکہ بخت خان جیسے باہمت اور بے داغ کردار کے مالک جرنیل کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بھی تھے۔ سقوطِ دہلی کے بعد بخت خان، بہادر شاہ کو اپنے ساتھ دہلی سے باہر لے جانا چاہتے تھے لیکن شاہ نے ایک نہ سُنی اور ہمایوں کے مقبرے سے انگریز کی پناہ میں آنے کی ذلت کو گوارا کیا۔ مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں:

> ''افسوس! اگر بدنصیب بہادر شاہ نے چھیاسی برس کی عمر میں اور جینے کی تمنا جی سے نکال دی ہوتی، اور اپنے آپ کو بریلی یا ترائی کے میدانِ جنگ میں مرنے دیا ہوتا، تو اس کی یاد دنیا کے لیے کس درجہ شاندار ہوتی''[61]۔

1857ء کی جنگ اور شاملی کے ہنگامے کے بارے میں مولانا عاشق الٰہی میرٹھی نے بھی لکھا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا محمد یعقوب اور مولانا عاشق الٰہی کی تحریریں جو مولانا محمد قاسم اور مولانا رشید احمد کے سوانح سے تعلق رکھتی ہیں، تاریخی نقطہ نظر سے ٹھوس اور قیمتی دستاویزات ہیں۔ مولانا محمد قاسم کی وفات (1880ء) کے ایک سال بعد ان کے عزیز دوست مولانا یعقوب نے اپنے فاضل دوست کے سوانح لکھے، ایسے ہی مولانا رشید احمد کی وفات (1905ء) سے صرف دو سال بعد مولانا عاشق الٰہی نے اپنے مرشد کے حالات قلمبند کیے۔ ان دونوں نے صاف طور پر لکھا کہ شاملی کے فساد میں دونوں ساتھی شریک نہیں تھے، کیونکہ یہ صوفی منش لوگ اس قسم کے فساد سے دور رہتے تھے، مولانا عاشق الٰہی نے شاملی کی جنگ کا اصلی سبب بیان کرتے ہوئے لکھا کہ تھانہ بھون کے ایک رئیس قاضی عنایت علی کا چھوٹا بھائی عبدالرحیم ہنگامے کے دنوں میں سہارنپور گیا جہاں ان کے خلاف ایک آدمی نے اپنی دیرینہ دشمنی کی بنا پر حاکمِ شہر کو اطلاع دی کہ قاضی عبدالرحیم ہنگامے میں ملوث ہے اور سامانِ جنگ خرید رہا ہے۔ حاکم نے جلدی میں اسے قتل کرا دیا لیکن بعد میں حاکم نے قاضی عنایت علی سے نہ صرف افسوس کا اظہار کیا، بلکہ یہ بھی کہا کہ اگر وہ ہنگامہ سے الگ رہیں تو انہیں تھانہ بھون پرگنے کا نواب بنا دیا جائے گا، مگر قاضی عنایت علی اپنے فیصلہ انتقام سے دست بردار نہ ہوئے۔ چنانچہ قاضی صاحب نے اپنے آدمیوں کو لے کر پہلے ایک سرکاری توپ خانہ پر حملہ کیا پھر شاملی تحصیل پر جب تھانہ بھون پر انگریزی فوج نے جوابی حملہ کیا تو پورے شہر کو تباہ کر دیا۔ قاضی عنایت علی فرار ہونے میں کامیاب ہو گئے اور نجیب آباد کی طرف نکل گئے اور پھر کوئی خبر نہ آئی، مولانا عاشق الٰہی نے مزید لکھا کہ جب ہنگامہ فرو ہوا تو قاضی محبوب علی خان کی رپورٹ پر کہ مولانا رشید احمد، مولانا محمد قاسم اور ان کے مرشد حضرت حاجی صاحب فساد میں شریک تھے، ان کے خلاف گرفتاری کے وارنٹ جاری ہوئے۔ مولانا رشید احمد چھ ماہ جیل میں رہے، جب ان کے خلاف کوئی جرم ثابت نہ ہوا تو انہیں رہا کر دیا گیا۔ حاجی صاحب ہندوستان سے حجاز چلے گئے، مولانا محمد قاسم

روپوش رہے لیکن بعد میں حکومت نے ان کے خلاف اپنا حکم واپس لے لیا، مولانا مزید لکھتے ہیں کہ ہنگامہ کے دنوں میں سرکار نے بذریعہ اشتہار اس امر کا اعلان کیا کہ ہر آدمی کو اپنی حفاظت خود کرنی چاہیے۔ چنانچہ اس اعلان پر تھانہ بھون کی آبادی نے مولانا امداد اللہؒ سے درخواست کی کہ آپ ہمارے دینی سردار ہیں، اس لیے اب دنیاوی امور کے سرپرست بھی آپ ہی بنیں۔ چنانچہ حاجی صاحب نے دیوانی اور فوجداری مقدمات میں شرعی فیصلے کیے اور مولانا نانوتوی اور مولانا گنگوہی کو تھانہ بھون بلا لیا۔ تھانہ بھون کے قیام میں ایک دفعہ ان حضرات کو فسادیوں سے واسطہ پڑ گیا، جس میں دونوں نے ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ البتہ آپ کے ایک ساتھی حافظ محمد ضامن ایک فسادی کی گولی سے شہید ہو گئے[62]۔

مولانا عاشق الٰہی نے کھل کر یہ لکھا کہ مولانا محمد قاسم اور مولانا رشید احمد کا فسادیوں سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ یہی بات مولانا محمد یعقوب نے سوانح قاسمی میں لکھی کہ ہنگامہ دہلی کے وقت مولانا قاسم، اپنی بستی نانوتہ میں تھے اور بندوق چلانا نہیں جانتے تھے۔ اس کے بعد دونوں (مولانا محمد یعقوب اور مولانا محمد قاسم) سہارن پور آ گئے، اس کے بعد مولانا محمد قاسم تھانہ بھون چلے گئے۔ آپ نے لکھا:

> ''مولانا (محمد قاسم) فسادوں سے کوسوں دور تھے۔ تقریباً یہی الفاظ مولانا میرٹھی نے دونوں حضرات (مولانا محمد قاسم اور مولانا رشید احمد) کے بارے میں لکھے کہ ''یہ کمبلی پوش، فاقہ کش، نفس کش حضرات فسادوں سے کوسوں دور تھے''۔

ان تحریروں اور دوسری شہادتوں کی روشنی میں بعض سنجیدہ حضرات نے جو علمائے دیوبند سے ہمدردی رکھتے تھے، شاملی کے ہنگامے کو وقتی ہنگامہ قرار دیا، جسے تھانہ بھون کے رئیس قاضی عنایت علی نے بپا کیا تھا نیز یہ کہ قاضی محبوب علی نے اپنے خاندان کو حکومت کے عتاب سے بچانے کے لیے علمائے دیوبند کے خلاف جھوٹی رپورٹ لکھوائی[63] لیکن قاری محمد طیب صاحب

مرحوم کواپنی رائے پر اصرار رہااور فرمایا:

''اس بارے میں ہندوستان کی تاریخ سے باخبراور اربابِ تحقیق کے نزدیک ایسی تحریریں خواہ وہ کسی دیوبندی النسبت کی ہوں یا غیر دیوبندی کی، جن سے ان بزرگوں کی ان جہادی خدمات کی نفی ہوتی ہو۔ لایعبا بہ اور قطعاً ناقابل التفات ہیں۔ اگر حسنِ ظن سے کام لیا جائے، تو ان تحریرات کی زیادہ سے زیادہ صرف یہ توجیہ کی جاسکتی ہے کہ ایسی تحریریں وقت کے مرعوب کن عوامل کے نتیجہ میں محض ذاتی حد تک حزم واحتیاط کا مظاہرہ ہیں''[64]۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ محترم قاری صاحب مرحوم نے جن تحریروں کو وقت کے 'مرعوب کن عوامل' کا نتیجہ قرار دیا ہے، مرحوم سرسید احمد اور ہنگامہ میں شریک برطانوی افسروں اور کمانڈروں کی رپورٹیں بھی انہی تحریروں کی تائید کر رہی ہیں، تھانہ بھون اور شاملی کے ہنگامہ میں قاضی عنایت علی کا ذکر کرتے ہوئے سرسید لکھتے ہیں:

''ستمبر 1857ء میں دفعتاً مسلمانان ساکنان تھانہ بھون نے جن کا افسر قاضی عنایت علی تھا، فساد برپا کیا اور ایک بڑے گروہ نے تحصیل شاملی پر حملہ کیا، اس وقت تحصیل شاملی میں تقریباً دس سوار پنجابی رسالہ کے اور اٹھائیس سپاہی جیل خانہ کے اور پچاس سے زائد سپاہی متعینہ تھانہ و تحصیل کے، باقی آدمی اس افسر (محمد ابراہیم خان) کے خاندان کے تھے۔۔۔ یہ افسر بہ کمال دلاوری و بہادری بمقابلہ پیش آیا اور تحصیل شاملی کو مستحکم کر کے اور اس میں محصور ہو کر بخوبی لڑا اور ہر دفعہ مفسدوں کے حملہ کناں کو ہٹا دیا اور بہت سے آدمی ان میں سے مارے گئے۔ آخر کو گولی بارود تحصیل میں ختم ہو چکی اور نہایت مجبوری کا وقت آیا اور

مفسدوں کو قابو ہو گیا اور وہ لوگ تحصیل میں گھس آئے، وہاں بھی مقابلہ ہوا اور یہ افسر نہایت بہادری سے مع اکثر آدمیوں اپنے خاندان کے کام آیا اور شرط نمک حلالی کو پورا کر دیا، یہ قتل وخون ریزی شاملی میں 14 ستمبر 1857ء کو واقع ہوئی جو دن کہ فتح دہلی کا تھا مگر نہایت افسوس ہے کہ افسر کے کان تک مژدہ فتح دہلی جس کا وہ ہر دم مشتاق تھا، پہنچنے نہیں پایا'' [65]۔

برطانوی ہندوستان میں مظفر نگر گزیٹر میں شاملی کے نام سے جو مقالہ درج ہے اس میں لکھا ہے:

''1857ء کے ہنگامے کے ابتدائی دنوں میں شاملی کا منتظم تحصیل دار ابراہیم خان تھا، جو تقریباً آخر اگست 1857ء تک میرٹھ اور کرنال کے درمیان رشتہ مواصلات کو برقرار رکھنے اور اپنی فورس کے انتظام کو بہتر طور پر نبھانے میں کامیاب رہا۔ اسے پتہ چلا کہ قریب کا ایک بڑا زمیندار موہار سنگھ جو اب تک امن وآتشی برقرار رکھنے میں امداد دے رہا تھا، دہلی سے مجرمانہ خط وکتابت کر رہا ہے اور امداد کا طالب۔ اس بات کا ثبوت موہار سنگھ کی اپنی لکھی ہوئی درخواستوں سے جو دہلی کے محل میں ملیں، مل گیا ہے۔ یہی روش 1804ء میں اس کے باپ نے اختیار کی تھی۔ چنانچہ گرانٹ کی قیادت میں فوجی دستے شاملی بھیج دیے گیے جو کچھ وقت تک وہاں رہے، 2 ستمبر کو ان دستوں نے کاندھلہ پرگنہ میں خیرات خان اور پرسول پر قبضہ کرنا چاہا لیکن ناکام رہے، یہ امر تمام علاقے میں عام بغاوت کے لیے خطرے کی گھنٹی تھا۔۔۔ بدانہ کے قلعہ پر باغیوں نے قبضہ کر لیا، میرٹھ اور کرنال کے درمیان مواصلات کا رشتہ

براہ جھولا ٹوٹ گیا۔ آر۔ ایم ایڈورڈز (R-M EDWARDS)
مجسٹریٹ اپنی پوری طاقت کے ساتھ شاملی پہنچا۔ لیکن اس قدر متضاد
خبریں آرہی تھیں کہ وہ بہت کم ایکشن لے سکتا تھا۔ اسے پتہ چلا کہ
ایک گاؤں میں باغیوں کی جماعت اکٹھی ہوگئی ہے، تو اس نے انہیں
منتشر کرنے کے لیے فورس کا انتظام کیا پھر خبر ملی کہ ایک دوسری سمت
میں اس سے بھی بڑا اجتماع ہے۔ ایڈورڈز نے شاملی میں اپنی موجودگی
کو غنیمت جانا اور جلال آباد سڑک پر واقع بستیوں کے باغی باشندوں کو
سزا دینے کا منصوبہ بنایا۔ اسے تھانہ بھون میں جو اسی سڑک پر واقع ہے،
ہنگامے کی خبر ملی لیکن اس نے جھولا کے باغیوں کو منتشر کرنے اور بدالہ
کے قلعہ پر دوبارہ قبضہ کرنے کو اہمیت دی۔ چنانچہ وہ 14 ستمبر کو اپنی
پوری فوج کے ساتھ ان علاقوں کی طرف بڑھا۔ اسی دن شاملی پر تھانہ
بھون کے باغیوں نے شیخ زادہ قاضی محبوب علی خان اور اس کے بھتیجے
عنایت علی خان کی قیادت میں حملہ کر دیا، یہاں تحصیلدار ابراہیم خان،
تھانہ بھون کا تحصیلدار بختور سنگھ، بیس فوجی، اٹھائیس جیل کے سپاہی اور
سو رنگروٹ موجود تھے۔ یہاں مقامی افسروں نے پورے اعتماد سے اس
بات کا اظہار کیا تھا کہ وہ حملے کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔
ابراہیم خان بڑی بہادری سے لڑا لیکن میدان ہار گیا۔ ایک سو تیرہ آدمی
دفاع میں قتل ہوئے، لوگوں، خاص طور پر سرکاری ملازمین کے خلاف
مسلمانوں کی درندگی کا مظاہرہ ہوا، ان تمام آدمیوں کو ٹکڑے ٹکڑے کر
دیا گیا جنھوں نے بھاگ کر مسجد اور مندر میں پناہ لی تھی حالانکہ یہ دونوں
مقامات اب تک مقدس شمار کیے جاتے ہیں، حتیٰ کہ چھوٹے بچے بھی قتل

کر دیے گئے۔ تحصیل کے احاطہ میں واقع مسجد اور مندر کی اندرونی
دیواریں خون سے رنگین ہو گئیں''[66]۔

یہاں گزیٹر میں جو کہا گیا ہے کہ مسجد اور مندر میں پناہ لینے والوں کو تہ تیغ کر دیا گیا تھا، تو یہ بات ایڈورڈز نے اپنے ایک خط مورخہ 11 اکتوبر بنام ایف، ولیم، کمشنر میرٹھ میں بھی لکھی ہے۔ اس خط کا پورا متن ''اتر پردیش میں جدو جہد آزادی'' میں بھی دیا گیا ہے، اس خط میں اس نے کمشنر کو یہ تجویز بھی پیش کی کہ قاضی خاندان کی جائداد، جو بغاوت میں ضبط کی جائے گی، ابراہیم خان کے بیٹے کو عطا کی جائے کیونکہ ابراہیم خان نے بڑی بہادری سے اپنے فرائض کو سرانجام دیا ہے؟ اس خط میں اس نے شاملی میں ہنگامے کا ذمہ دار تھانہ بھون کے قاضی خاندان کو ٹھہرایا اور بتایا اگر قاضی عبدالرحیم خان سہارن پور میں سپنکی کے ہاتھوں قتل نہ ہوتا تو محبوب علی اور عنایت علی خان ہنگامہ برپا نہ کرتے[67]۔

سر سید مرحوم، مظفر نگر گزیٹر اور ''یوپی میں جدو جہد آزادی سے متعلق تاریخی دستاویزات'' نے شاملی جنگ سے متعلق مولانا عاشق الٰہی کے بیان کی صحت پر مہر لگا دی ہے کہ اس ہنگامے میں قاضی عنایت علی کا ہاتھ تھا، مولانا محمد قاسم یا مولانا رشید احمد کا کوئی عمل دخل نہیں تھا۔ ظاہر ہے کہ سر سید مرحوم یا شاملی اور تھانہ بھون کے ہنگامے پر قابو پانے والے انگریز افسروں کی تحریریں تو ''مرعوب کن عوامل کا نتیجہ'' نہیں ہیں۔ 1857ء کی جنگ میں جہاں کہیں ممتاز شہریوں نے حکومت کے خلاف جنگ میں حصہ لیا تھا وہ برطانوی حکومت کی نگاہ میں تھے اور ان کے بارے میں مقامی افسروں نے رپورٹیں لکھی تھیں اور جہاں کہیں کسی نے غیر معمولی جرأت کا مظاہرہ کیا تھا، اس کا تذکرہ احترام کے ساتھ کیا گیا ہے، مثلاً پٹنہ کے ایک مقامی لیڈر پیر علی سے کہا گیا کہ تم دوسرے لیڈروں کے نام بتا کر اپنی جان بچا سکتے ہو تو پیر علی نے اپنے تاریخی جواب میں کہا:

''زندگی میں چند لمحے ایسے آتے ہیں، جب زندگی کو بچانا اچھی بات شمار
کیا جاتا ہے، لیکن بعض اوقات ایسے لمحے بھی آتے ہیں جب قربانی دینا

پسندیدہ امر ہوتا ہے۔ یہ لمحہ اسی دوسری قسم سے تعلق رکھتا ہے، جہاں پر موت سے ہمکنار ہونا زندگی ہے اور وہ بھی حیاتِ جاوداں، تم مجھے پھانسی لگا سکتے ہو، تم دوسروں کو بھی میری طرح تختہ دار کے سپرد کر سکتے ہو، لیکن تم ہمارے نظریہ کو پھانسی نہیں لگا سکتے۔ اگر میں مر گیا تو میرے خون سے ہزارہا جواں مرد پیدا ہوں گے، جو تمھاری بادشاہی کو برباد کر کے دم لیں گے۔''

اس جواب پر ٹیلر نے لکھا: یہ ان آدمیوں میں سے تھا جن کا ناقابل شکست عقیدہ خطرناک دشمنوں کو جنم دیتا ہے اور جن کا عزم، احترام اور انتہائی عزت کا (خراج) وصول کرتا ہے[68]۔

ان دستاویزات کی روشنی میں یہ کہنا درست ہوگا کہ دہلی یا شاملی کے واقعہ سے مولانا محمد قاسم یا مولانا رشید احمد کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ البتہ اس حقیقت سے انکار نہیں کہ حاجی امداد اللہؒ، مولانا محمد قاسمؒ، اور مولانا رشید احمدؒ، حکومت کے ثناخواں نہیں تھے اور نہ ہی انھوں نے اپنی وفاداری کا سرٹیفکیٹ حاصل کرنے کے لیے انگریزی سرکار کی شان میں قصیدے پڑھے۔ دراصل انھوں نے حالات کی سنگینی کا مشاہدہ کرنے کے بعد سیاست سے دور رہ کر اپنے آپ کو مسلمانوں کے مذہبی سرمایہ کو بچانے کے لیے وقف کر دیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ دارالعلوم کے قیام میں حاجی عابد حسین صاحب کے دست و باز و بیشتر وہ لوگ تھے جو سرکار کے ملازم رہ چکے تھے، مثلاً مولانا فضل الرحمٰن، مولانا ذوالفقار علی، مولانا یعقوب علی، چنانچہ حکومت وقت نے بھی مدرسہ سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ بلکہ ایک سرکاری خفیہ رپورٹ میں کہا گیا۔

''یہاں کے لوگ تعلیم یافتہ، نیک چلن اور نہایت سلیم الطبع ہیں''[69]۔

معلوم ہوتا ہے کہ جب بیسویں صدی میں ہندوستان کی فضا آزادی کے نعروں سے گونج اٹھی اور دارالعلوم کی بعض ممتاز علمی شخصیتوں نے (مثلاً مولانا محمود حسنؒ، مولانا حسین احمد مدنیؒ)

برطانوی حکومت کے خلاف چلنے والی تحریک آزادی میں بھرپور حصہ لیا، تو مولانا محمد قاسم اور مولانا رشید احمد کی مذہبی خدمات کے ساتھ ساتھ ان کی سیاسی خدمات کا بھی کھوج لگایا گیا، اور ان کی عظمت کا راز ان کی خاموش دینی خدمات میں نہیں، بلکہ سیاسی کارناموں میں تلاش کیا گیا۔ چنانچہ سیاسی کارناموں کی تلاش میں تھانہ بھون اور شاملی کے وقتی ہنگاموں کو ''آزادی ہند سے متعلق ایک مربوط پروگرام'' کی کڑیاں قرار دیا گیا، چونکہ یہ سب کچھ جوشِ عقیدت کا کرشمہ تھا، اس لیے بات بن نہ پائی، ہر چند شاملی کی ''داستانِ جہاد'' آج بھی پرجوش عقیدت مندوں کے لیے اپنے اندر ایک کشش اور سحر رکھتی ہے لیکن افسوس! کہ تاریخ کا واقعہ نہ بن سکی۔

☆☆☆

باب: سوئم

دارالعلوم دیو بند

برطانوی ہندوستان میں مسلمانوں نے اپنی مذہبی روایات اور ملی تشخص کو بچانے کے لیے جو تعلیمی ادارے قائم کیے، ان میں سے ایک دارالعلوم دیو بند بھی ہے۔ دیو بند کی اس مذہبی درس گاہ نے برصغیر میں مسلمانوں کی مذہبی اور اجتماعی زندگی میں ایک نمایاں کردار ادا کیا ہے، جس سے تاریخ ہند کا سنجیدہ طالب علم تغافل نہیں برت سکتا، اور مسلمانوں کی مذہبی زندگی کا کوئی تذکرہ خالی نہیں رہ سکتا۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا اعتراف کیے بغیر چارہ نہیں۔

دارالعلوم نے مسلمانوں کی مذہبی زندگی پر گہری چھاپ لگائی ہے، اس کا جائز تقاضا تھا کہ اہلِ تحقیق دارالعلوم کو اپنا موضوع بناتے اور دیکھتے کہ دارالعلوم نے کس حد تک مثبت کردار ادا کیا ہے۔ یہ تنقیدی جائزہ خود دارالعلوم کے لیے بھی سودمند ہوتا اور وہ اپنا محاسبہ کرنے کے بعد ایک نئے عزم کے ساتھ آگے بڑھتا۔ افسوس! کہ دارالعلوم پر کوئی مستند کتاب دیکھنے میں نہ آئی۔ یہ دیکھ کر اور بھی تعجب ہوتا ہے کہ خود دارالعلوم نے بھی کوئی ایسی کتاب مرتب نہیں کی جو تاریخ نویسی کے تقاضوں کو پورا کرتی ہو، اور نقد وتبصرہ کے ان پیمانوں پر بھی پوری اترتی ہو، جنھیں تاریخ نے حقائق کی چھان بین کے لیے وضع کر رکھا ہے، نیز یہ کہ وہ مسلمانوں کے نظام تعلیم یا ارتقاء اور انحطاط پر بھی بحث کرتی اور ان اسباب کا سراغ لگاتی جنھوں نے مسلمانوں کو ان کی علمی بلندیوں سے اُٹھا کر جہالت کی پستیوں میں پھینک دیا ہے۔ ضیاء الحسن فاروقی کی کتاب ''دارالعلوم'' پہلی کامیاب ناقدانہ کوشش ہے، اگر اس کا نقشِ ثانی تیار ہو جاتا، تو یقیناً یہ

کتاب دارالعلوم پر ایک مستند ماخذ شمار ہوتی[1]۔

دیوبند ضلع سہارن پور کی ایک تاریخی بستی ہے، جو سہارن پور سے 22 میل اور دہلی سے 90 میل کے فاصلہ پر گنگا اور جمنا کے مابین دوآبہ میں واقع ہے۔ کہا جاتا ہے کہ پانڈوؤں نے اپنی جلاوطنی کے دنوں میں یہاں پر قیام کیا تھا۔ اس شہر کے نام سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوؤں کی مقدس جگہ رہی ہے۔ یہاں سندر دیوی کا مندر ہے جہاں آج بھی چیت کے مہینہ میں سالانہ میلہ لگتا ہے۔ شاید اسی لیے کہا جاتا ہے کہ دیوبند، دیوی اور بند (سندر دیوی کا قلعہ) سے مرکب ہے، جو مرور زمانہ سے دیوبند بن گیا۔ مسلمانوں کا بھی اس شہر سے پرانا تعلق ہے، سکندر لودھی نے 1507ء میں یہاں جامع مسجد بنوائی تھی، ایسے ہی اورنگ زیب نے 1664ء میں یہاں ایک مسجد بنوائی، ابوالفضل نے آئین اکبری میں دیوبند میں قلعہ کا تذکرہ کیا ہے[2]۔ موجودہ وقت میں قصبہ کی آبادی تقریباً پچاس ہزار کے قریب ہوگی، کیوں کہ 1951ء میں مردم شماری کے مطابق قصبہ کی آبادی 25,872 افراد پر مشتمل تھی، جن میں 15,434 مسلمان تھے۔

قصبہ کو اس طرح سے بسایا گیا ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کی آبادی الگ الگ ہے۔ ہندوؤں کے محلے میں مسلمانوں کی اور مسلمانوں کے محلوں میں ہندوؤں کی آبادی بہت کم ہے۔ 1857ء کے ہنگامے کے بعد یہاں کے ایک خدارسیدہ بزرگ حاجی محمد عابد (وفات 1912ء) نے شہر کے اہلِ علم سے مشورہ کیا اور کہا "علمِ دین اٹھا جاتا ہے، کوئی تدبیر کرو کہ علمِ دین باقی رہے۔ جب عالم نہیں رہیں گے، کوئی مسئلہ بتانے والا بھی نہ رہے گا۔ جب سے دہلی کا مدرسہ گم ہوا ہے کوئی علمِ دین نہیں پڑھتا"[3]۔ سب نے اس مشورہ کو قبول کیا اور حاجی صاحب نے پہل کر کے اپنی طرف سے چندہ دیا، اور پھر چندہ جمع کرنے کے لیے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ چونکہ سید محمد عابد جو سید عابد حسین کے نام سے بھی معروف ہیں، شہر میں اپنی بزرگی و پارسائی میں معروف ومحبوب تھے، اس لیے ہر شخص نے چندہ دینے میں اعزاز جانا، تھوڑی ہی دیر میں چار سو روپے اکٹھے ہوگئے، جس پر انھوں نے میرٹھ میں مقیم مولانا محمد قاسم کو لکھا کہ آپ پڑھانے کے

لیے دیوبند تشریف لائیں۔ مولانا محمد قاسم نے جواب میں لکھا:

> ''میں بہت خوش ہوا، خدا بہتر کرے، مولوی مُلّا محمد محمود صاحب (وفات 1886ء) کو پندرہ روپے ماہوار مقرر کر کے بھیجتا ہوں، وہ پڑھا دیں گے، اور مدرسہ مذکورہ میں ساعی رہوں گا''[4]۔

چنانچہ محمود صاحب نے 15 محرم ۱۲۸۳ھ (30 مئی 1866ء) کو شہر کی ایک قدیم مسجد چھتہ میں درس دینا شروع کر دیا۔ اتفاق سے پہلے طالب علم کا نام بھی محمود ہی تھا، جو آگے چل کر مذہبی حلقوں میں شیخ الہند (وفات 1920ء) کے نام سے مشہور ہوئے۔ پہلا درس مسجد میں انار کے درخت کے نیچے دیا گیا۔ حاجی صاحب کے خط سے پتہ چلتا ہے کہ دلی کی بربادی کے بعد دیوبند میں مدرسہ کا قیام مسلمانوں کی دینی خدمت کے لیے ضروری تھا، نیز یہ کہ پرانے علماء کی جو دنیا سے جا رہے تھے، جگہ کو پُر کرنے کا یہی ایک معقول طریقہ تھا، تاکہ مذہبی احکام کی نشر و اشاعت کا کام برابر جاری رہے۔ اس خط سے اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ مدرسے کے قیام میں سب سے پہلا قدم حاجی صاحب نے اٹھایا اور مولانا محمد قاسم اس وقت میرٹھ میں قیام پذیر تھے۔ اگر حاجی صاحب یہ قدم نہ اٹھاتے تو خدا جانے کب تک یہ تجویز تخیل کی دُنیا میں پڑی رہتی۔ البتہ یہ حقیقت اپنی جگہ قائم ہے کہ مدرسہ کے علمی اور بنیادی مقصد کو بروئے کار لانے کی صلاحیت مولانا قاسم رکھتے تھے۔ اس لیے ان سے رجوع کیا گیا، اور انھوں نے بھی فوراً اثبات میں جواب دیا۔ چونکہ معاملہ باہمی اعتماد، اخلاص اور دینی خدمت کا تھا، اس لیے انتظام و انصرام سے متعلق باتوں پر وقت ضائع نہیں کیا گیا۔ چنانچہ ہر ایک آدمی نے اپنے مزاج کے مطابق اپنی ذمہ داریوں کو سنبھالا، انتظامی اور مالیاتی امور کے نگران حاجی صاحب قرار پائے، کیونکہ وہی مدرسہ کے بانی تھے، انھوں نے مدرسہ کی مجلس شوریٰ قائم کی، جس میں مولانا محمد قاسم، مولانا فضل الرحمٰن، مولانا ذوالفقار علی، مولوی مہتاب علی اور منشی فضل الحق رکن قرار پائے۔ حاجی صاحب نے شوریٰ کے سرپرست اور مہتمم مدرسہ کی حیثیت سے کوئی تنخواہ نہیں لی۔

مدرسہ کی پہلے سال کی سالانہ روئیداد میں جن لوگوں کے نام ''نام مہتممان'' کے عنوان سے دیے گئے ہیں، وہ یہ ہیں: حاجی عابد حسین، مولوی محمد قاسم صاحب نانوتوی، مولوی مہتاب علی صاحب، مولوی ذوالفقار علی صاحب، مولوی فضل الرحمٰن صاحب، منشی فضل حق، شیخ نہال احمد۔ مولوی ذوالفقار علی اور مولوی فضل الرحمٰن، انگریزی حکومت کے ملازم رہ چکے تھے۔

مدرسہ کا قیام اپنی نوعیت کے اعتبار سے کوئی ایسا واقعہ نہیں تھا، جسے وقت کا کوئی انقلابی قدم قرار دیا جائے، کیونکہ اسلامی تعلیم کے لیے مدرسہ کا قیام کوئی انوکھا تجربہ نہیں تھا، اس قسم کے مدارس فرنگی محل، لکھنؤ اور دہلی میں موجود تھے، جن کا تعلیمی نصاب درسِ نظامی تھا، اور یہی درسِ نظامی اس جدید مدرسہ میں بھی اختیار کیا گیا، البتہ یہ جدید مدرسہ اپنی دو ایک باتوں میں وقت کی دوسری درسگاہوں سے ممتاز تھا۔

1- مدرسہ کے بانیوں نے انگریزی علوم کی مخالفت کی اور نہ ہی اس کی پرزور تائید بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ انھوں نے جدید علوم کی طرف ذہنی رجحان رکھنے کے باوجود غیر جانبدارانہ مؤقف اختیار کیا۔ ہر چند وہ شاہ عبدالعزیز کی اس رائے سے اتفاق رکھتے تھے کہ انگریزی زبان پڑھنا جائز ہے، ان کی اپنی توجہ مسلمانوں کے قدیم ورثہ پر مرکوز رہی، اور ان کی ساری توانائیاں اپنے نصب العین کے حصول کے لیے وقف ہو کر رہ گئیں۔ وہ جدید اور قدیم علوم کو ایک ساتھ لے کر چلنے کو اپنے بنیادی مقصد کے لیے نقصان دہ جانتے تھے۔ مولانا محمد قاسم نے مدرسہ کی ایک سالانہ تقریب (19 ذیقعد، 1290ھ، 9 جنوری 1874ء) میں جدید علوم کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا تھا:

> ''اہل عقل پر روشن ہے کہ آج کل تعلیم علوم جدیدہ تو بوجہ کثرت مدارس سرکاری اس ترقی پر ہے کہ علوم قدیمہ کو سلاطین زمانہ سابق میں بھی یہ ترقی نہ ہوئی ہوگی۔ ایسے وقت میں رعایا کو مدارس علومِ جدیدہ کا بنانا تحصیلِ حاصل نظر آیا''۔

اس تقریر سے صاف عیاں ہے کہ مولانا اور ان کے ساتھی علومِ جدیدہ کے خلاف نہیں تھے البتہ انھوں نے علومِ جدیدہ کو اپنے نصابِ تعلیم کا حصہ نہیں بنایا، اس کی ایک وجہ تو یہ نظر آتی ہے کہ مولانا اور ان کے ساتھی یورپ کی نئی سیاست طاقت، تمدن اور فلسفہ تعلیم سے، جنھوں نے صدیوں پرانی علمی بساط کو لپیٹ کر رکھ دیا تھا۔ جمال الدین افغانی جیسی آگہی نہیں رکھتے تھے۔ البتہ وہ نئی تہذیب کو مسلم عقائد، مذہبی روایات اور اندازِ فکر کا حریف جانتے تھے۔ اس احساس نے ان کے سامنے قدامت پسندی کی راہ کھولی تھی، جس پر چل کر مسلمان اپنی مذہبی روایات کو بچا سکتے تھے۔ البتہ ان کی یہ بھی رائے تھی کہ مدرسہ میں پرانے علوم کے ساتھ ساتھ جدید علوم کی تدریس طالب علموں کے لیے بوجھ اور مشکلات کا باعث بن سکتی ہے۔ چنانچہ مولانا نے اپنی اسی تقریر میں فرمایا ''زمانہ واحد میں علومِ کثیرہ کی تحصیل سب علوم کے حق میں باعث نقصان استعداد رہتی ہے''۔

بے شبہ مولانا کی زندگی میں مدرسہ کے نصابِ تعلیم میں نئے علوم کو جگہ نہیں ملی، لیکن اس حقیقت سے بھی انکار مشکل ہے کہ مولانا اور اس پایہ کے دوسرے سنجیدہ علماء نے نئے علوم کی مخالفت نہیں کی، اس لیے کہ دوسری قوموں کے علوم وفنون اور زبانوں کو سیکھنا علمائے حق کا ہمیشہ سے شعار رہا ہے۔ جدید علوم کے بارے میں بانیانِ دیوبند کا معاندانہ رویہ اختیار نہ کرنا ایک صحت مند قدم تھا، جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ گزشتہ صدی کی مذہبی اور علمی زندگی کی ابتری کو سامنے رکھ کر ہی لگایا جا سکتا ہے۔

2- مدرسہ دیوبند کی دوسری امتیازی خصوصیت جو اسے اپنے معاصر یا پیش رو درسگاہوں سے ممتاز کرتی ہے، یہ ہے کہ اس کا انحصار خدا اور عوام پر تھا۔ وہ سرکاری اثر ونفوذ سے یک قلم آزاد رہا۔ اس نے اپنی بقاء کے لیے نہ صرف سرکاری امداد پر بھروسہ نہیں کیا، بلکہ اس امداد کو اپنے مقصد کے لیے نقصان دہ خیال کیا۔ مولانا محمد قاسم نے مدرسہ کے آٹھ بنیادی اصولوں کے ضمن میں کہا ہے کہ:

''سرکار کی شرکت اور امراء کی شرکت بھی زیادہ مضر معلوم ہوتی ہے''،

اس سلسلہ میں مدرسہ کا سب سے قیمتی سرمایہ رجوع الی اللہ ہے، اس تعلق کو ہر صورت میں باقی رہنا چاہیے۔ جس دن یہ رشتہ ٹوٹ گیا اور مادی سہاروں مثلاً جاگیر یا کارخانہ یا تجارت پر اعتماد کیا گیا، اس دن مدرسہ کا مشن ختم ہو جائے گا۔ نیز یہ کہ اسے عوام کی امداد پر بھروسہ کرنا چاہیے، جو نام ونمود سے الگ رہ کر چندہ دیتے ہیں[5]۔ مدرسہ کی پالیسی کا یہی بنیادی پتھر تھا، جس نے آگے چل کر بیسویں صدی کے پہلے نصف حصہ میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ اس پالیسی نے یہ بھی بتا دیا کہ مسلمانوں کی دینی وعلمی قیادت عوام پر پورا اعتماد کر سکتی ہے جو اپنے مذہبی تشخص کے بچاؤ کے لیے پورا شعور رکھتے ہیں۔ اگر مدرسہ کے معاصر جدید علمی ادارے بھی جو جدید تعلیم کے نقیب تھے، اس موقف کو اختیار کرتے اور عوام کو لے کر اپنی منزل کی طرف بڑھتے، تو وہ علمی میدان میں مثبت اور صحت مند کردار ادا کر سکتے تھے، اور ان ٹھوکروں سے بچ سکتے تھے، جو خود اعتمادی کے فقدان کی وجہ سے انہیں قدم قدم پر کھانا پڑیں۔ اسی امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ڈاکٹر اقبالؒ نے اپنے ایک مکتوب بنام سید سلیمان ندوی کہا تھا: ''گزشتہ چار پانچ سال کے تجربہ نے مجھے بیحد افسردہ کر دیا ہے۔ مسلمانوں کا مغرب زدہ طبقہ انتہائی پست فطرت ہے''۔

مدرسہ دیوبند کی اس آزاد پالیسی کا اعتراف خود اس کے معاصرین نے بھی کیا۔ مولانا شبلی مرحوم نے ندوۃ العلماء کے ایک سالانہ اجلاس میں کہا تھا:

''عربی کے جو بیسیوں مدرسے کانپور میں قائم ہیں وہ کس نے قائم

کیے ہیں؟ سوداگروں نے، دنیاداروں نے۔۔۔کسی عالم نے نہیں قائم کیے سوائے مدرسہ دیوبند کے جس پر ہم فخر کرتے ہیں، جس کو مولانا قاسم مرحوم نے قائم کیا تھا۔ علاوہ اس کے مدرسہ کسی عالم نے قائم نہیں کیا''[6]۔

مدرسہ کی عمارت

جیسا کہ پہلے کہا گیا کہ مدرسہ کی ابتداء چھتہ مسجد میں ہوئی، جب طالب علموں کی تعداد بڑھی، تو قاضی مسجد اور کرایہ کے مکانات میں درس دیا جانے لگا۔ شہر کی جامع مسجد میں اس غرض کے لیے کمرے بنوائے گئے۔ چنانچہ چند سال اس مسجد میں درس وتدریس کے حلقے جمتے رہے، آخر میں طے پایا کہ مدرسہ کی اپنی مستقل عمارت ہونی چاہیے۔ جہاں روئیداد مدرسہ ۱۲۸۸ھ (1871ء) کے مطابق ''ایک مکان وسیع، بافراغت، جس میں قریب سو کے طلبہ بآرام تمام رہ سکیں، اور چار پانچ درس گاہ بھی ہوں، اور دفعِ حوائج ضروریہ کی جگہ بھی اس میں ہو، تیار ہو'' چنانچہ نئی عمارت کے لیے چندہ کی اپیل کی گئی اور عطیات اور چندہ بھیجنے کے لیے سید محمد عابد ہی کا نام دیا گیا، یہ اپیل کامیاب رہی اور ''آرزو دیرینہ جس کی سال ہا سال سے امید تھی۔۔۔ایک قطعہ نہایت واسطے تعمیر مکانات کے خرید لیا گیا''۔ مدرسہ کی روئیداد ۱۲۹۲ھ (1875ء) میں کہا گیا ہے کہ مدرسہ میں تقسیمِ اسناد کا رسمی اجلاس منعقد ہوا، جس میں دیوبند سے باہر کے لوگ بھی شریک تھے۔ اس موقع پر مدرسہ کی اپنی مستقل عمارت کا سنگِ بنیاد رکھا گیا:

''اوّل پتھر بنیاد کا جناب مولانا احمد علی صاحب سہارن پوری نے اپنے دستِ مبارک سے رکھا اور بعد میں جناب مولانا محمد قاسم و مولوی رشید احمد صاحب، مولانا مولوی محمد مظہر صاحب نے ایک ایک اینٹ رکھی''[7]۔ گویا قیام مدرسہ سے تقریباً 9 سال بعد مدرسہ کی اپنی عمارت کا سنگِ بنیاد رکھا گیا۔ مدرسہ کی عمارت سے متعلق ارباب مدرسہ کی

جدوجہد کا ذکر مدرسہ ہی کی شائع کردہ سالانہ رپورٹوں میں ملتا ہے۔
جدید عمارت کے لیے چندہ کی اپیل، عطیات کے لیے سید محمد عابد کا نام، زمین کی خرید بنام حاجی صاحب غرضیکہ یہ ساری باتیں مدرسہ کی سالانہ رپورٹوں ۱۲۸۸ھ (1871ء) ۱۲۸۹ھ (1872ء) میں درج ہیں، نیز سید عابد صاحب کے سوانح حیات ''تذکرہ العابدین'' میں۔ جو سید صاحب اور مدرسہ کے بارے میں قدیم مستند دستاویز شمار ہوتی ہے۔ جدید عمارت کا تذکرہ موجود ہے، جو مدرسہ کی سالانہ روئیدادوں سے مختلف نہیں۔ لیکن ''ارواح ثلاثہ'' میں کہا گیا ہے، کہ جدید عمارت کی پہلی اینٹ مولانا اصغر حسین کے نانا مرحوم نے رکھی، نیز یہ کہ حاجی سید عابد صاحب، نئی عمارت بنانے کے خلاف تھے، وہ ناراض ہو کر چھتہ مسجد میں چلے گئے۔ لیکن مولانا محمد قاسم کی درخواست پر نہ صرف تقریب میں شریک ہوئے، بلکہ اپنی غلطی کا اعتراف کر کے معذرت بھی پیش کی''[8]۔

واقعہ یہ ہے کہ ''ارواح ثلاثہ'' میں خوش اعتقادی نے بعض واقعات کو افسانہ بنا دیا ہے۔ ورنہ یہ بات محتاجِ بیان نہیں کہ مدرسہ کی اپنی شائع کردہ رپورٹوں اور ''تذکرہ العابدین'' کے مقابلے میں ارواح ثلاثہ کی روایات کوئی وزن نہیں رکھتیں۔ یہ امر موجب حیرت ہے کہ مولانا سید محمد میاں جیسے فاضل آدمی نے بھی انہیں صحیح تسلیم کر لیا۔ مثلاً مولانا محمد قاسم صاحب کے ذکر میں مولانا محمد میاں فرماتے ہیں:

''اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ دارالعلوم کے پُرشوکت تصور سے حضرت حاجی صاحب کا ذہن خالی تھا۔ جس مقدس بزرگ نے معمولی کتب کے خاکے پر دارالعلوم جیسی عظیم الشان تجویز کی بنیاد رکھی، وہ حجۃ الاسلام

مولانا محمد قاسم صاحب کی ذات گرامی تھیں''[9]۔

سوال یہ ہے کہ اگر حاجی صاحب کے ذہن میں مدرسہ نہیں، مکتب کا تصور تھا تو پھر حاجی صاحب دلی کی درسگاہوں کی بربادی پر افسوس کیوں کرتے؟ اور کیوں لکھتے کہ اگر مدرسہ کا قیام عمل میں نہ آیا تو دینی مسائل اور احکام بتانے والا کوئی نہیں ملے گا۔ کیا مکتب کا قیام دینی مسائل کی تحقیق کے لیے کافی تھا؟ اگر حاجی صاحب نئی عمارت کی تعمیر کے خلاف ہوتے تو پھر نئی عمارت کے لیے چندہ کی اپیل اور انہی کے نام پر زمین خریدنے کا اعلان کیوں کیا جاتا؟ تذکرہ العابدین میں نئی عمارت کی تعمیر کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جب اہل شوریٰ نے مدرسہ کی مستقل عمارت بنانے کا تذکرہ کیا، تو حاجی صاحب نے کہا کہ یہ بات پہلے سوچنی چاہیے تھی کہ جامع مسجد میں جس پر اس عہد میں ڈیڑھ لاکھ روپے صرف ہوئے تھے، مزید کمرے نہ بنوائے جاتے۔ اہل شوریٰ حاجی صاحب کا جواب سن کر خاموش ہو گئے اور بعد میں مولانا محمد قاسم نے حاجی صاحب سے معذرت کی کہ ''مجھ کو معلوم نہیں تھا کہ اہلِ شوریٰ نے آپ سے پہلے ذکر نہیں کیا اور خفیہ طور سے مشورہ کیا ہے، میں معافی چاہتا ہوں''۔ لیکن ایک مدت کے بعد ''ایک روز حاجی صاحب کو خود خیال آیا اور اہلِ شوریٰ سے کہا کہ مدرسہ علیحدہ بنانا چاہیے، اور مدرسہ کے واسطے جگہ خریدنی چاہیے، اہلِ شوریٰ نے کہا کہ اگر آپ کی رائے ہے تو بہت بہتر ہے، مگر آپ ہی جگہ تجویز کر کے خرید فرمایئے چند روز کے بعد حاجی صاحب نے جگہ تجویز کر کے خرید کی کہ جس کا بیعانہ بھی حاجی صاحب کے نام ہے۔ مولوی رفیع الدین صاحب کو جو کہ مہتمم مدرسہ تھے، اہتمام سپرد کیا، جو کہ بفضلہٖ تعالیٰ آج ایک لاکھ روپیہ کی تعمیر کا مدرسہ بنا رہے ہیں''[10]۔ یہ ہے مدرسہ کی نئی عمارت بنانے کا واقعہ، اس لیے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جدید عمارت کا سنگ بنیاد مولانا احمد علی سہارن پوری نے رکھا، نیز یہ کہ نئی عمارت کے بنوانے میں حاجی صاحب نے حسب روایت نمایاں طور پر حصہ لیا۔ یہاں پر ارواحِ ثلاثہ کی ایک دوسری روایت کا تذکرہ بے جا نہ ہو گا، ارواح کی ایک روایت میں آیا ہے کہ دہلی میں نجف خان نے شاہ ولی اللہ کے پہنچے اتروا

دیے تھے تاکہ کوئی کتاب نہ لکھ سکیں اور شاہ عبدالعزیز اور شاہ رفیع الدین کو دہلی سے جلاوطن کر دیا تھا۔ اس روایت کو مولانا گیلانی نے ''تذکرہ شاہ ولی اللہ'' میں مولانا محمد میاں نے علمائے ہند کا شاندار ماضی، (ترجمہ شاہ عبدالعزیز) میں نقل کیا ہے۔ ''ارواح'' کی یہ روایت بھی دوسری روایات کی طرح بے بنیاد ہے، کیونکہ نجف خان، شاہ ولی اللہ کے انتقال کے بعد دہلی میں آیا ہے۔ اس نے 1782ء میں وفات پائی، اس وقت تک شاہ عبدالعزیز نے اپنی کتاب ''تحفہ اثنا عشریہ'' تصنیف نہیں کی تھی [11]۔ غرضیکہ مدرسہ کی اپنی سالانہ رپورٹوں اور مدرسہ سے متعلق قدیم ماخذ کو چھوڑ کر ارواح ثلاثہ کی روایات کو تحقیق و تنقید کے بغیر قبول کرنا مناسب نہیں، چنانچہ مولانا محمد میاں صاحب کی اس رائے سے اتفاق کرنا مشکل ہے کہ حاجی محمد عابد، مدرسہ کی نئی عمارت بنانے کے خلاف تھے، یا ان کے ذہن میں مدرسہ نہیں مکتب کا تصور تھا، حالانکہ دیوبند میں پہلے سے مکتب بھی موجود تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا محمد قاسم کی اپنی مستقل حیثیت ہے، جو اپنے بے داغ کردار اور پاکیزہ سیرت کی بناء پر ہر جگہ نمایاں نظر آتی ہے۔ اس سے اظہارِ عقیدت کے لیے نہ تو تاریخی حقائق کا انکار ضروری ہے اور نہ ہی سید محمد عابد کی پاکیزہ شخصیت کو نظر انداز کرنا یا اس کے وقار کو مجروح کرنا ضروری ہے مقامِ مسرت ہے کہ علماء دیوبند نے اب اس حقیقت کا اعتراف کرلیا ہے کہ دارالعلوم کے اصل بانی حاجی سید محمد عابد ہیں، مولانا محمد قاسم نہیں جو قیامِ مدرسہ کے وقت ہی نہیں، اس کے بعد بھی کئی سال تک میرٹھ ہی میں قیام پذیر رہے [12]۔ یہاں پر یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ مولوی ذوالفقار علی صاحب نے، جن کا نام مدرسہ کی پہلی رپورٹ میں مدرسہ کے ''مہتممان'' میں درج ہے، مدرسہ پر ایک کتابچہ ''الهدیۃ السیئیہ فی ذکر المدرسہ الاسلامیہ'' کے نام سے حاجی صاحب کی زندگی ہی میں شائع کیا۔ جس میں انھوں نے دل کھول کر حاجی صاحب کی شخصیت کو خراج ادا کرتے ہوئے کہا کہ انھوں نے بہ الہام خداوندی مدرسہ کے قیام کے لیے اہل خیر سے امداد کی اپیل کی ہے۔ اس کتابچہ میں انھوں نے مولانا محمد قاسم کا ذکر بھی عقیدت و احترام سے کیا ہے۔ ان تمام شواہد و دلائل کے پیش نظر اس امر سے مجال انکار

نہیں کہ دارالعلوم، جو شروع میں، ''مدرسہ عربی اسلامی'' کے نام سے معروف تھا، کے بانی حاجی محمد عابدؒ ہیں، مولانا محمد قاسمؒ نہیں۔

مدرسہ کی ایک سالانہ رپورٹ ۱۲۸۳ھ (1870ء) سے پتہ چلتا ہے کہ ابتداء میں مدرسہ کا نصابِ تعلیم دس سال پر مشتمل تھا، اس میں وہی نصاب پڑھایا جارہا تھا، جو دہلی لکھنؤ کے مدارس میں درس نظامی کے نام سے رائج تھا۔ لیکن دو سال کے بعد (1285ء) مدرسہ کی ایک کمیٹی نے نصاب کی مدت، دس سال کی بجائے چھ سال مقرر کردی، نصاب سے فارسی کتابوں کے علاوہ منطق وفلسفہ کی پرانی کتابیں بھی خارج کردیں، البتہ فلسفہ میں ''میبذی'' داخل نصاب رہی۔ یہ نصاب مختصر ہونے کے باوجود اسلامیات کی تعلیم کے لیے کافی تھا۔ اس نصاب میں مختلف مضامین کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں مقرر تھیں:

تفسیر:	بیضاوی	فلسفہ:	میبذی
حدیث:	صحاح ستہ	منطق:	ایسا غوجی، قال اقول، مرقات، تہذیب، قطبی، میر قطبی
فقہ:	ہدایہ	عربی ادب:	مقامات حریری، کلیلہ و دمنہ، دیوان حماسہ، دیوان متنبّی
اصولِ فقہ:	توضیح تلویح	تاریخ:	تاریخ یمینی

اس چھ سالہ نصاب میں عربی ادب کی کتابوں پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا گیلانی نے لکھا ہے کہ ان کتابوں کو داخلِ نصاب کرنے سے مولانا محمد قاسم کا مقصد جدید تعلیم یافتہ گروہ کو مطمئن کرنا تھا، جو کہتا تھا کہ انگریزی سکولوں کے طالبعلم، انگریزی بولنا اور لکھنا جانتے ہیں، جب کہ درسِ نظامی کے فارغ التحصیل طلبہ نہ تو عربی زبان بول سکتے ہیں اور نہ ہی لکھ سکتے ہیں [13]۔ مولانا گیلانی نے عربی ادب کی کتابوں کو داخل نصاب کرنے کی جو توجیہ یا علت بیان کی ہے وہ ہمارے نزدیک محلِ نظر ہے، اس لیے کہ مولانا محمد قاسم اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ قرآن و

سنت کے معارف واسرار کا سراغ لگانے کے لیے عربی زبان پر عبور حاصل کرنا بنیادی شرط ہے اور یہ عبور عربی ادب اور اساتذہ فن کے کلام کو پڑھے بغیر حاصل نہیں ہوتا، اگر جدید گروہ ہی کو مطمئن کرنا مقصود ہوتا جیسا کہ مولانا گیلانی فرماتے ہیں، تو پھر مولانا محمد قاسم، نصاب میں عربی ادب کا نہیں بلکہ جدید مضامین کا اضافہ کرتے، واقعہ یہ ہے کہ عربی ادب، نصابِ تعلیم کا ہمیشہ سے اہم حصہ رہا ہے، اس لیے مولانا محمد قاسم نے اس روایت کو ترک کرنا مناسب نہیں جانا۔

درسِ نظامی کی مدت کو کم کرنے کا مقصد یہ تھا کہ ایک طالبعلم مدرسہ سے فارغ ہو کر سرکاری مدارس میں جا کر اپنی علمی صلاحیتوں کو اجاگر کر سکے۔ مولانا نانوتوی نے اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا: ''اس کے بعد (مدرسہ میں دینی تعلیم کے بعد) اگر طلبہ مدرسہ ہذا، مدارس سرکاری میں جا کر علومِ جدیدہ کو حاصل کریں، تو اُن کے کمال میں بات زیادہ موید ثابت ہوگی''۔ ہم پہلے یہ کہہ چکے ہیں کہ بانیانِ مدرسہ نئی تعلیم کے خلاف نہیں تھے، بلکہ وہ تو اسے جیسا کہ مولانا نے کہا ہے، علمی صلاحیتوں کو صیقل کرنے کے لیے ضروری گردانتے تھے، لیکن ان کی یہ آرزو پوری نہیں ہوئی، واقعہ یہ ہے کہ نہ صرف دارالعلوم کے پڑھے ہوئے لوگ نئی دانش گاہوں میں نہیں گئے، بلکہ دس سالہ نصاب کو سبک بنانے کے لیے منطق کی جو کتابیں خارج کی گئی تھیں، انھیں پھر 1290ھ میں واپس لایا گیا کیونکہ منطقی علماء چھ سالہ دینی نصاب کے فارغ التحصیل طالبعلموں کو عالم ماننے کے لیے تیار نہیں تھے۔ وہ دارالعلوم کے نصاب کو سطحی قرار دیتے کیونکہ ان کی رائے میں منطق کی کتابوں اور ان کے حواشی کی ورق گردانی کے بغیر ''علم پختہ'' نہیں ہوتا تھا[14]۔ چنانچہ منطق وفلسفہ کی ساری کتابیں، مثلاً ملا حسن، حمد اللہ، قاضی مبارک، صدرا، شمس بازغہ اور دوسری کتابیں نصاب میں داخل ہوگئیں، اور نصاب کی مدت چھ سال سے بڑھا کر آٹھ سال کردی گئی۔

نئے علوم سے متعلق نہ صرف مولانا کی آرزو پوری نہ ہوئی، بلکہ نصابِ تعلیم کو بیرونی دباؤ کے پیشِ نظر پھر بوجھل بنا دیا گیا۔ ہماری رائے یہ ہے کہ مولانا کے جانشینوں نے کبھی بھی سنجیدگی

سے مولانا کے علمی افکار کو موضوعِ بحث نہیں بنایا اور نہ ہی ان کی علمی تمناؤں کو بروئے کار لانے کے لیے کوئی قدم اٹھایا۔ مولانا گیلانی کا خیال ہے کہ مولانا محمد قاسم کی وفات سے یہ خواب حقیقت نہ بن سکا اور دار العلوم کے طالبعلم بہ قول مولانا گیلانی چند نفسیاتی وجوہ کی بناء پر سرکاری مدارس میں نہ جاسکے، یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ مولانا محمد قاسم، اپنی اس تقریر کے بعد چار سال تک زندہ رہے۔ اس لیے اس تجویز کی ناکامی کی ذمہ داری ان کی موت پر مشکل ہی سے ڈالی جاسکتی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ مولانا اور ان کے ساتھیوں نے اپنے عہد میں رائج نصابِ تعلیم کو اختیار کیا اور پھر دو سال کے بعد اس نصاب میں کمی کر دی تا کہ طالب علم جدید علوم سے فائدہ اٹھاسکیں۔ لیکن انھوں نے خود اپنے ہاں جدید علوم کو پڑھانے کے لیے کوئی عملی قدم نہیں اٹھایا، اس لیے کہ ان کی رائے میں ایک ہی وقت میں دو علوم کو پڑھانا سُود مند نہ تھا۔ چنانچہ مولانا نے نہ تو اپنے نصاب میں علومِ جدیدہ کو داخل کیا اور نہ قدامت پسند حلقوں کی دل پسند فلسفیانہ و منطقیانہ کتابوں کو نصاب میں جگہ دی کیونکہ یہ دونوں چیزیں اصل مقصد کے لیے نقصان دہ ثابت ہوسکتی تھیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا نے خوب سوچ سمجھ کر ایک راہ اختیار کی اور پھر اس پر وہ استقامت کے ساتھ چلتے رہے اور جس رائے کو صحیح سمجھا، اس کا اظہار کرتے رہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انھوں نے اپنے عہد کے عام "مذہبی خیالات" کا لحاظ کیے بغیر علماء کی محفل میں علومِ جدیدہ کی حمایت میں تقریر کی، اگر وہ علومِ جدیدہ کو شاملِ نصاب کرنے کے حق میں ہوتے تو وہ یقیناً انتہا پسند حلقوں کی مخالفت کی پرواہ کیے بغیر انگریزی زبان اور دوسرے معاشرتی علوم کو نصاب میں جگہ دیتے، لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا کیوں کہ اس طریق سے ان کے اصل مقصد کو۔ قدیم ورثے کا تحفظ۔ نقصان پہنچ سکتا تھا۔ البتہ انھوں نے وقت کے معقولی مولویوں کے غیر سنجیدہ اور معاندانہ رویہ کے پیش نظر منطق کی خارج شدہ کتابوں کو دوبارہ نصاب میں شامل کرلیا، جس سے غالباً ان کا مقصد مدرسہ اور اہل مدرسہ کو تنگ نظر علماء کے عناد اور اس کے بُرے اثرات سے بچانا تھا۔

مولانا کی وفات کے بعد تو ساری کتابیں نصاب کا حصہ بن گئیں۔ مولانا رشید احمد گنگوہی منطق وفلسفہ کے خلاف تھے، اور فرمایا کرتے تھے: ''اس منطق وفلسفہ سے تو انگریزی بہتر ہے کہ اس سے دُنیا کے نفع کی تو امید ہے''۔ چنانچہ مولانا گنگوہی کے زمانہ میں چند سال منطق و فلسفہ کی کتابیں نصاب سے خارج رہیں، لیکن داخلی اور خارجی دباؤ اس قدر شدید تھا کہ خارج شدہ کتابیں دوبارہ نصابِ تعلیم کا حصہ بنیں، اور ۱۳۱۰ھ (1893ء) میں درس نظامی اپنے پہلی صورت میں جنم لے کر واپس آ گیا۔ درس نظامی کو اس کی پہلی صورت میں قبول کرنے اور نئے علوم سے مکمل اجتناب سے جو نتائج برآمد ہوئے، اس پر مولانا گیلانی لکھتے ہیں:

> لیکن مولویت کا اس زمانہ میں جو ماحول تھا اس نے پھر مجبور کیا اور نکلی ہوئی کتابوں کے پڑھنے پڑھانے میں لوگ پھر وقت ضائع کرتے رہے اور آج تک اضاعتِ اوقات کا وہی سلسلہ جاری ہے۔۔۔ لیکن واضح اسباب جن کی وجہ سے آپ (مولانا محمد قاسم) کا تعلیمی نصب العین بروئے کار نہ آ سکا اور قدیم و جدید علوم والسنتہ کے پیوند وگرہ اندازی کی جو مہم آپ سر کرنا چاہتے تھے، افسوس ہے کہ دارالعلوم دیوبند کا نظامِ تعلیم، مان لینا چاہیے، کہ اس وقت تک اس کے سر کرنے میں ناکام رہا ہے''[15]۔

موجودہ وقت میں دارالعلوم میں آٹھ سالہ نصاب پڑھایا جا رہا ہے۔ اس میں تقریباً وہی کتابیں داخل ہیں، جو ۱۲۹۰ھ (1874ء) میں پڑھائی جا رہی تھیں۔ اس نصاب کی تکمیل پر طالبعلم کو ''عالم[16]'' کی سند دی جاتی ہے۔ اس نصاب کی فہرست یہ ہے:

صرف: میزان الصرف، منشعب، پنج گنج، علم الصیغہ، فصول اکبری، مراح الارواح۔

نحو: نحو میر، شرح مآتہ عامل، ہدایت النحو، کافیہ، شرح جامی۔

عربی ادب: مفید الطالبین، نفحۃ الیمن، مقامات حریری۔

منطق: صغریٰ، کبریٰ، مرقات، شرح تہذیب، قطبی، میر قطبی، سلم العلوم، ملاحسن۔

فلسفہ: ہدیہ سعیدیہ، میبذی۔

فقہ: نورالایضاح، قدوری، کنز الدقائق، شرح وقایہ، ہدایہ اولین، ہدایہ آخرین۔

اصولِ فقہ: اصول الشاشی، نورالانوار، حسامی، توضیح تلویح۔

علم بیان: مختصر معانی، تلخیص المفتاح۔

علم کلام: مسامرۃ، شرح عقائد نسفی۔

ہیئت: تصریح۔

علم الفرائض: سراجی، اصول افتاء، رسم المفتی۔

اصولِ تفسیر: الفوز الکبیر۔

تفسیر: جلالین، تفسیر بیضاوی (سورہ بقرہ) قرآنِ مجید کا مکمل ترجمہ۔

اصولِ حدیث: شرح نخبۃ الفکر۔

حدیث: مشکاۃ شریف، صحاح ستہ (صحیح بخاری، صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، نسائی)، طحاوی، مؤطا امام مالک، مؤطا امام محمد، شمائل ترمذی۔

اس نصاب کی تکمیل کے بعد اگر طالب علم مزید ایک سال قیام کرے اور تفسیر کی دو کتابوں: تفسیر ابن کثیر اور تفسیر بیضاوی کو مکمل طور پر پڑھ لے تو اسے ''فاضل'' کی سند دی جاتی ہے۔لیکن اگر وہ درجہ فضیلت کے بعد مزید دو سال علمی سفر جاری رکھے تو اسے ''کامل'' کی سند سے نوازا جاتا ہے۔ان اسناد کو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی، جامعہ ازہر قاہرہ نے تسلیم کرلیا ہے۔ان اسناد میں جو عربی زبان میں ہوتی ہیں، نہ صرف پڑھی ہوئی کتابوں کا اندراج ہوتا ہے، بلکہ ان میں طالب علم کی ذہنی استعداد، علمی مہارت اور اخلاقی حالت کا بھی ذکر ہوتا ہے، چونکہ طالب علم اپنی علمی استعداد اور اخلاقی حالت کے اعتبار سے مختلف مقامات رکھتا ہے۔اس لیے یہ اسناد بھی ادنیٰ، متوسط، اعلیٰ، درجات رکھتی ہیں۔ درجہ تکمیل میں مندرجہ

ذیل کتابیں شاملِ نصاب ہیں:

ادب: دیوان حماسہ، دیوان متنبّی۔

معلقات سبعہ: (کلاسیکی شاعری کا شہرۂ آفاق کلام)

عروض: نقطہ الدائرۃ

معانی: مطول

منطق: میر زاہد رسالہ، میر زاہد ملاّ جلال، حمد اللہ، قاضی مبارک

فلسفہ: صدرا، شمس بازغہ

علم کلام: خیالی، امور عامہ، جلالی

مناظرۃ: رشیدیہ

اصولِ فقہ: مسلم الثبوت

ریاضی: خلاصۃ الحساب، اقلیدس

ہیئت: شرح چغمینی، سبع شداد

حکمت شرعیہ: حجۃ اللہ، عوارف المعارف[17]

یہاں پر یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ دارالعلوم میں ہر طالبعلم کو نہ صرف تعلیمی سال کے اختتام پر جو ماہ رجب میں ختم ہو جاتا ہے، امتحان میں بیٹھنا پڑتا ہے، بلکہ سہ ماہی اور شش ماہی امتحانات سے بھی گزرنا پڑتا ہے۔ یہ امتحانات بڑے نظم وضبط کے ساتھ لیے جاتے ہیں، جن میں نقل یا دھوکہ دہی کے واقعات کا ظہور میں آنا تقریباً ناممکن ہے۔ چونکہ امتحان میں پاس ہونے کے لیے کم از کم ساٹھ فیصد نمبروں کا حصول ضروری ہے، درجہ دوئم (سیکنڈ ڈویژن) اور درجہ اوّل (فسٹ ڈویژن) حاصل کرنے کے لیے طالب علم کو کم از کم 74اور 88 فیصد (بالترتیب) نمبروں کی ضرورت ہے۔ البتہ پہلے اور دوسرے سال کے طالب علم سے صرف زبانی امتحان (سوال۔ جواب) لیا جاتا ہے۔

ہر چند امتحانات کا طریقہ برصغیر کی بعض ریاستوں میں (مثلاً بیجا پور) رائج تھا لیکن مرور وقت کے ساتھ ساتھ یہ طریقہ کم از کم شمالی ہندوستان میں متروک ہو چکا تھا۔ ایسے ہی شمالی ہندوستان کے مدارس میں طالب علموں کی درجہ بندی اور حاضری کا اہتمام بھی نہیں تھا۔ دارالعلوم نے اپنے طریقِ تعلیم میں امتحانات، طالب علموں کی درجہ بندی اور حاضری وغیرہ سے متعلق امور کو اختیار کر کے طالب علم کی علمی استعداد کو مضبوط بنانے کا سروساماں مہیا کر دیا۔ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ دارالعلوم میں داخل ہونے کے لیے بھی امتحان شرط ہے۔ جس میں اکثر امیدوار ناکام ہو جاتے ہیں اور داخلہ سے محروم۔ چنانچہ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ جب طالبعلم دارالعلوم کے نصاب کو مکمل کر کے فارغ ہوتا ہے تو وہ علمی میدان میں پورے اعتماد سے داخل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ دارالعلوم کے طریقِ تعلیم کی ان تمام خوبیوں کے باوجود ہم یہ بھی کہنے کی جسارت کریں گے کہ:

طلبہ کے فکری اور علمی ارتقاء کے لیے مولانا محمد قاسم نے جو خواب دیکھا تھا، وہ بوجوہ پورا نہ ہو سکا۔ جس پر مولانا گیلانی نے مسلمانوں کے بخت واژگوں اور تقدیر کو ذمہ دار قرار دیا ہے۔ نصابِ تعلیم کے بنیادی سقم پر دارالعلوم کے ایک دوسرے فاضل ہم درد ڈاکٹر ضیاء الحسن فاروقی فرماتے ہیں: ''یہ بدقسمتی ہی تھی کہ مسلمان فلسفیوں کی خالص فکری کاوشوں کے باوجود فلسفیانہ فکر کی کوئی روایت قائم نہ کی جا سکی۔ فلسفہ پر قدامت پسندی کی فتح، فکری جمود پر منتج ہوئی۔ جس نے مسلمانوں کے دانشمندوں کی ساری تخلیقی صلاحیتوں کو اپنے اندر جذب کر لیا۔ صحیح بات یہ ہے کہ ملاّ صدرا اور شمس بازغہ جیسی کتابیں، پڑھنے والوں کے دلوں میں سنجیدہ عقلی سوچ بچار کی تڑپ یا لگن پیدا نہ کر سکیں، اس امر سے بھی مجال انکار نہیں کہ دارالعلوم کی صفوں سے فلسفے کو باہر نکال باہر کرنا یا نصاب میں چند فرسودہ فلسفیانہ رسائل کا ابن سینا، فارابی اور ابن رشد کی کلاسیکی کتابوں کے لیے جگہ نہ چھوڑنا، ایک ایسا رجعت پسندانہ قدم ہے، جس نے اجتہاد کے دروازے کو عملی طور پر بند کر دیا، بہر نوع تقلید کے فطری جمود کا پھر بھی شکر یہ کہ اس کی وساطت

سے (پرانے) فلسفے نے دارالعلوم میں اپنی روایتی جگہ کو واپس لے لیا، واقعہ یہ ہے کہ دارالعلوم میں کسی صحت مند جدت کی روایت کا کوئی نشان نہیں ملتا، منطق اور فلسفے میں تمام روایتی کتابوں کو جو درسِ نظامی کا حصہ ہیں، نصاب میں شامل کیا گیا، ایک آدمی یہ دیکھ کر واقعی حیران رہ جاتا ہے کہ آج بھی دارالعلوم کے نصاب میں امام غزالی کی تھافتہ الفلاسفہ اور شاہ ولی اللہ کی حجتہ اللہ البالغتہ داخل نہیں ہے''[18]۔

ڈاکٹر فاروقی کے ٹھوس تبصرہ سے شاید ہی کسی کو اختلاف ہو، یہ امر واقعی قابلِ حیرت ہے کہ عبدالکریم القشیری، غزالی اور ابن عربی میں سے کسی کی کتاب کو نصاب میں جگہ نہ مل سکی حالانکہ تصوف اور اہل تصوف سے اہل دیوبند کو فکری اور جذباتی طور پر ہمیشہ گہرا تعلق رہا ہے۔ مزید یہ کہ خود شاہ ولی اللہ کے عہد میں یا ان سے قبل رائج نصاب میں تصوف کی متعدد کتابوں کے۔عوارف المعارف، نقدالنصوص، التعرف۔نام ملتے ہیں۔شاہ صاحب نے اپنے سوانح میں اپنے درسیات کی جو فہرست دی ہے، وہ موجودہ درسِ نظامی کے مقابلے میں مختصر اور سبک ہے۔

نحو: کافیہ، شرح جامی

منطق: شرح شمسیہ، شرح مطالع

فلسفہ: شرح ھدایۃ الحکمۃ

کلام: شرح عقائد نسفی

فقہ: شرح وقایہ، ھدایہ

اصول فقہ: حسامی

بلاغت: مختصر، مطول

حدیث: ترمذی، مشکاۃ، صحیح بخاری

تفسیر: مدارک، بیضاوی

درس وتدریس اور تصنیف وتالیف، شاہ صاحب کا وظیفہء حیات تھا، چنانچہ وہ ایک جگہ

اپنے تجربہ تعلیم کے بارے میں فرماتے ہیں:

''طریقِ تعلیم (جس کی صحت) تجربہ سے پایہ تحقیق کو پہنچ چکی ہے، یہ ہے کہ سب سے پہلے صرف ونحو کے مختصر رسائل، تین تین یا چار چار، طالب علم کی ذہنی استداد کے مطابق پڑھائے جائیں، اس کے بعد تاریخ یا حکمت کی کوئی کتاب، جو عربی زبان میں ہو، اسی وقت میں استاد طالبعلم کو کتب لغت سے استفادہ کرنے اوران کے مشکل مقامات کوحل کرنے کے طریق سے بھی آگاہ کرے۔ جب اسے (طالبعلم) عربی زبان پر قدرت حاصل ہو جائے، مؤطا امام مالک بروایت یحیٰ بن یحیٰ مصمودی پڑھائی جائے، اسے (مؤطا کی تدریس) کسی صورت میں ترک نہ کیا جائے، یہ علم حدیث کی اساس ہے۔۔۔اس کے بعد قرآن عظیم کا درس دیں، اس طور پر کہ تفسیر کے بغیر صرف قرآن باترجمہ پڑھایا جائے اور جہاں کوئی نحو یا شانِ نزول کا مشکل سوال آ جائے تو وہاں توقف کریں اوراسے حل کرنے کے لیے بحث کریں، اس کے بعد تفسیر جلالین کا درس ہو، اسی قدر جتنا کہ قرآن مجید کا درس ہوا ہے۔اس طرح پڑھنے میں بڑے فائدے ہیں۔اس کے بعد ایک وقت میں حدیث کی کتابیں، مثلاً صحیح بخاری، صحیح مسلم وغیرہ اور فقہ، عقائداور سلوک (تصوف واخلاق) کی کتابیں پڑھائیں اوردوسرے وقت میں کتب دانشمندی، مثلاً شرح ملا اور قطبی، اگرممکن ہوتو طالب علم ایک دن مشکاۃ پڑھے، دوسرے دن اس کی شرح طیبی، اسی قدر جس قدر پہلے دن مشکاۃ پڑھی تھی، یہ طریق نہایت نفع بخش ہے''[19]۔

حضرت شاہ صاحب نے اپنے درسیات کی جوفہرست دی ہے۔تقریباً اسی قسم کا سبک

نصابِ تعلیم مولانا محمد قاسم نے شروع میں اختیار کیا تھا، جس کا ان کے معاصر معقولی مولوی مذاق اڑاتے تھے۔ شاہ صاحب کے علاوہ شاہ عبدالعزیز نے اپنے ملفوظات میں درس تصوف میں لوائح، لمعات، شرح لمعات، درّہ فاخرہ اور فتوح الغیب جیسی کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ اور ان کے علمی خاندان سے دارالعلوم کو جو قلبی تعلق ہے، وہ سب پر عیاں ہے۔ دارالعلوم نہ صرف اپنے آپ کو شاہ صاحب کی علمی وراثت کا جاں نشیں گردانتا ہے، بلکہ اسے یہ بھی دعویٰ ہے کہ افکارِ قاسمی دراصل ولی اللہی فکر وحکمت کی بہترین شرح ہیں۔ لیکن شاہ صاحب سے یہ گہری عقیدت، شاہ صاحب کی کتابوں کو نصابِ تعلیم میں جگہ نہ دلوا سکی۔ درسِ نظامی پر برصغیر کے اہلِ علم [20] نے جو تبصرے کیے ہیں، یا اس پر نظرِ ثانی کرنے کے لیے جو تجاویز پیش ہوتی رہی ہیں، ان کے بارے میں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ وہ ان افکار و آراء کی صدائے بازگشت تھیں، جن کا اظہار مصر میں جامعہ ازہر کی اصلاح کے سلسلہ میں کیا گیا۔ مثلاً یہ کہا گیا کہ نصابِ تعلیم میں علامہ سعد تفتازانی اور سید میر کی تالیفات فنی نقطۂ نظر سے مفید نہیں ہیں۔ مصری علماء کا خیال ہے کہ تیمور لنگ کے عہد میں تفتازانی اور سید میر کو سرکاری طور پر جو عروج حاصل ہوا، تو انھوں نے اپنے استاد عضد الدین، صاحبِ مواقف کے طریقِ تدریس اور کتابی علم کو فروغ دیا۔ جس سے علم کو نقصان پہنچا۔ اس کا اندازہ اس واقعہ سے لگایئے کہ جب محی الدین محمد سلیمان جو نحو کی کتاب ''الکافیہ'' کی کثرتِ تدریس کی وجہ سے ''الکافیجی'' کے نام سے معروف تھے، مصر میں آئے، تو سرکاری سطح پر ان کی بڑی آؤ بھگت ہوئی جس کی وجہ سے علماء ان کے قرب کو ضروری گردانتے، کافیجی کو الفاظ کی گرہ کشائی اور علوم نقلیہ میں فلسفیانہ اسلوب کی بھونڈی پیروی پر بڑا ناز تھا۔ جلال الدین سیوطی ان سے ملنے گئے تو انھوں نے سیوطی سے کہا کہ: ''زید قائم'' کی نحوی ترکیب بتایئے۔ سیوطی نے سبکی محسوس کی۔ کافیجی نے کہا کہ 'زید قائم' میں ایک سو تیس بحثیں ہیں [21]۔ اس قسم کی ابحاث اور لفظی موشگافیوں میں عمر کا توضیاع ہوتا رہا اور فریب خوردہ شاہین سراب کو حقیقت جانتا رہا، لیکن نہ تو دینی ذوق پیدا ہوا کہ اصل سرمایۂ حیات ہے اور نہ ہی

عربی ذوق، جو قرآن فہمی کا ایک بنیادی سرچشمہ ہے، ابوالکلام آزاد نے سچ کہا تھا کہ چند کتابوں کے علم اور نفسِ علم میں بڑا فرق ہے۔ غرضیکہ یہ طریقِ تدریس علمائے مصر کی نظر میں عربی ذوق کو بگاڑنے کا موجب بنا، کہتے ہیں کہ جب اموی خلیفہ یزید بن ولید نے خلیفہ بننے کا اعلان کیا، تو اسے پتہ چلا کہ مروان بن محمد نے اس کی بیعت نہیں کی ہے، اور وہ اس بارے میں تردد و تذبذب کا شکار ہے، اس لیے کوئی فیصلہ نہیں کر پایا۔ اس پر یزید نے مروان کو لکھا: میں دیکھ رہا ہوں کہ تمھیں ہماری بیعت پر تردد ہے۔ جب تمھیں میرا یہ خط ملے تو تم جو بھی قدم اٹھانا چاہو اُٹھاؤ۔ والسلام

یزید بن ولید نے مروان کی اس پوزیشن کو، کہ وہ بیعت کے بارے میں تذبذب کا شکار تھا اور کوئی فیصلہ نہیں کر پاتا تھا۔ عربی کی عبارت ''تقدم رجلا، وتوخر اُخری'' سے تعبیر کیا۔ جس کا لفظی ترجمہ ہے: ''تم ایک قدم آگے بڑھاتے ہو تو دوسرا پیچھے''۔ خطیب قزوینی نے اسے تلخیص میں نقل کرنے کے بعد اس کی شرح میں جو بے مقصد اور مہمل موشگافیاں کی ہیں اس پر عبدالمتعال صعیدی نے لکھا ہے: چونکہ وہ عبدالقاہر کی بجائے سکاکی، سعد (تفتازانی) اور سید میر (جرجانی) سے متاثر تھا، اس لیے عربی ذوق سے محروم رہا۔ چنانچہ وہ عربی کے اس صاف اور واضح اسلوب کو سمجھ نہ سکا اور اس بات پر وقت ضائع کیا کہ کیا مروان واقعی ایک قدم آگے اُٹھاتا تھا، کیا اسی قدم کو پیچھے لے جاتا تھا اور اس قسم کی سقیم اور بے معنی تشریحات کی ہیں[22]۔

غرض جامعہ ازہر میں اصلاح کی کوششیں برابر جاری رہیں۔ گزشتہ صدی کے آخر میں شیخ الازہر شیخ انبابی نے ایک فتویٰ میں کہا کہ علوم ریاضی کے، جیسے حساب ہندسہ، طبیعات وغیرہ، تعلیم جائز ہے۔ اگر کسی علم کے پڑھنے پر کوئی دنیاوی یا دینی مصلحت موقوف ہو، تو پھر اس علم کا پڑھنا واجب ہے۔ مثلاً علم طب، شیخ انبابی نے اپنے فتویٰ میں امام غزالی کا سہارا لیا کہ انھوں نے احیاء علوم الدین، میں ان علوم کو جائز قرار دیا ہے۔ لیکن جب شیخ محمد عبدہ نے انبابی سے مقدمہ ابن خلدون کو داخلِ نصاب کرنے کے لیے کہا تو انبابی نے جواب دیا۔ ایسا کرنا ہماری

روایت کے خلاف ہوگا[23]۔

جامع ازہر کی اصلاح کے لیے شیخ عبدہ نے اپنی رپورٹ لکھی، جس پر انھیں وقت کے علمائے جامد کا ہدف ملامت بننا پڑا۔ لیکن عبدہ کا علمی مقام، عربی زبان پر گہرا رسوخ اور ہجوم مشکلات میں ان کا صبر و استقلال، بالآخر وقتی شورشوں اور معاندانہ ہنگاموں پر غالب آیا اور جہل و تعصب کو فکر و نظر کے لیے اپنی جگہ چھوڑنی پڑی۔ جامعہ ازہر میں ان اصلاحات سے پہلے ایک عام علمی و اخلاقی انحطاط طاری تھا، جس کے خلاف آواز اُٹھانا گویا دین کے خلاف آواز اُٹھانا تصور کیا جاتا تھا۔ لیکن مصر میں جمال الدین افغانی کی آمد نے افکار میں آگ لگا دی اور اس کی مسیحا نفسی نے شیوخ کے غرورِ نفس اور جمودِ طبع کو توڑ دیا اور محمد عبدہ جیسے آدمی کو اصلاح کے لیے کھڑا کیا، ورنہ جامع ازہر کی علمی و فکری ابتری، مسلمانوں کے عام انحطاط و زوال کی علامت تھی۔ مولانا شبلی کو، جو گزشتہ صدی کے آخر میں مشرقِ وسطیٰ کے ملکوں کی سیر کرتے ہوئے مصر پہنچے تھے۔ جامع ازہر کی اخلاقی ویرانی اور علمی ابتری دیکھ کر بڑا دُکھ ہوا۔ اور انھوں نے نہایت ہی رنج و الم سے اس کا تذکرہ اپنے سفرنامہ روم میں کیا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ دارالعلوم کے نصابِ تعلیم کو بہتر، مؤثر اور ٹھوس بنانے کے لیے خود دارالعلوم کے فاضل حضرات ہی ایک مدت سے سوچ بچار کر رہے ہیں۔ مولانا گیلانی کی یہ رائے یقیناً غور طلب ہے کہ مسلمانوں کو نصابِ تعلیم میں اپنی تاریخی وحدت کو واپس لانا چاہیے، دین اور دنیا کی تفریق نے مسٹر اور ملاّ کا جو جھگڑا پیدا کیا ہے، اس سے نجات حاصل کرنا ازبس ضروری ہے۔ مولانا ایک جگہ فرماتے ہیں: ''دینیات کی کل تین کتابوں (مشکاۃ، ہدایہ، وقایہ) کے سوا ملاّئیت کا سہارا میدان غیر دینیاتی کتابوں سے بھرا ہوا جو محسوس ہوا، تو حقیقت یہ ہے کہ اسی وقت سے میں اپنے اندر اس یقین کو پاتا ہوں کہ اسی میدان کو قدیم مطالبے والے غیر دینی علوم کو نکال کر بآسانی موجودہ مطالبوں کے مطابق مضامین کے لیے پوری قوت اور کافی وسعتِ دلی کے ساتھ ہم جگہ نکال سکتے ہیں''[24]۔ خود دارالعلوم کے اندر ''مولانا حسین احمد مدنی کے

آخری زمانے میں پھر نصاب پر نظر ثانی کی تحریک شروع ہوئی اور دار العلوم کی مجلسِ شوریٰ نے باضابطہ ایک کمیٹی کی تشکیل کی۔ اس کمیٹی نے نصاب میں ترمیمات کیں اور قدیم علوم عقلیہ کو کم کر کے انگریزی اور علومِ جدیدہ کو اس میں شامل کرنے کی سفارش کی۔ مگر بعض وجوہ سے مولانا (مدنی) رحمتہ اللہ علیہ کی زندگی میں اس کمیٹی کی سفارشات پر عمل نہ ہو سکا۔ تاہم اس کی ضرورت برابر محسوس کی جاتی رہی''[25]۔

مقامِ مسرت ہے کہ دار العلوم کے فاضل حضرات کو نہ صرف وقت کے تقاضوں کا احساس ہے بلکہ وہ اپنے حالیہ نصابِ تعلیم کے نتائج سے بھی خوش نہیں ہیں۔ قاضی زین العابدین سجاد اس افسوس ناک صورتِ حال کے بارے میں لکھتے ہیں:

''اکثر حالات میں نہ طلبہ (عربی مدارس) عربی زبان سے واقف ہوتے ہیں، نہ دینی مسائل سے، نہ قرآن کا ترجمہ کر سکتے ہیں، نہ حدیث کو سمجھ سکتے ہیں۔ مگر ان کو طویل و عریض سند حوالے کر دی جاتی ہے، جسے بعض حالات میں وہ پڑھ کر بھی نہیں سنا سکتے اور وہ بھی مرکزی دینی مدارس کے اکابر علماء کے دستِ مبارک سے''[26]۔

قاضی صاحب موصوف نے تعلیمی انحطاط پر جو تبصرہ کیا ہے، تقریباً یہی بات دار العلوم کے ایک دوسرے بزرگ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے کہی ہے۔ فرماتے ہیں:

''علوم دینیہ کی تعلیم کے لیے جو کتابیں اور جس ترتیب سے رکھی گئی ہیں وہ مقصد کے حصول کے لیے کافی نہیں ہیں۔ پھر ان کا جو طریقِ تعلیم ہے وہ بھی ناقص ہے۔ طالب علم کا واسطہ کتاب سے رہتا ہے، فن سے نہیں۔ علوم آلیہ میں (صرف و نحو، معانی، بیان و بلاغت وغیرہ) اس سلسلہ میں دو قسم کی تبدیلی کی ضرورت ہے۔ ایک طریقِ تعلیم میں اور دوسری کتب درسیہ میں۔ اول الذکر میں اس لیے کہ ہمارے طلبہ عربی

ادب میں مقامات، سبعہ معلقہ اور دیوان متنبّی وغیرہ پڑھ جانے کے باوجود عربی زبان میں نہ لکھ سکتے ہیں اور نہ بول سکتے ہیں۔ اب رہیں کتب درسیہ، تو ظاہر ہے کہ عربی ادب میں اب بہتر سے بہتر کتابیں یا ان کے منتخبات چھپ کر آ گئے ہیں''۔

غرضیکہ اس صدی کے آغاز میں درسِ نظامی پر نظرثانی کے لیے جو باتیں شبلی، ابوالکلام آزاد اور دوسرے علماء نے کہی تھیں، اب انھیں تسلیم کرلیا گیا ہے۔ 1946ء میں اس سلسلہ میں مولانا آزاد نے ایک کمیٹی بنائی تھی، جس میں مولانا سید حسین احمد مدنی، مولانا حفظ الرحمان، ڈاکٹر عبدالعلیم، مولانا سید سلیمان ندوی اور ایک شیعہ عالم شریک تھے۔ اس کمیٹی نے بھی جدید نصاب تیار کیا تھا۔ جس میں مسلمانوں کی تعلیمی، اقتصادی اور فلسفیانہ کاوشوں کے ساتھ ساتھ دورِ حاضر کا فلسفہ بھی تھا۔ کہا جاتا ہے کہ درسِ نظامی میں اصلاح یا دوہرے نظامِ تعلیم کو ختم کرنے کے لیے اب تک جو مساعی کی گئی ہیں، ان سب میں یہ نصاب ٹھوس، مربوط اور جامع تھا۔ اس نصاب کو وقت کے تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی تھی[27]۔ خود ابوالکلام نے 1947ء میں لکھنؤ کانفرنس میں (جس میں علماء اور ماہرین تعلیم شریک تھے) اپنی ایک معروف تقریر میں درسِ نظامی پر تبصرہ کرتے ہوئے ہر فن اور اس کی کتابوں کا جائزہ لیا تھا، جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے نصابِ تعلیم اور جامع ازہر کے اصلاحی پروگرام کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ اپنی تقریر کے آخر میں فرماتے ہیں:

''افسوس! درسِ نظامیہ ہماری ضروریات کی ہرگز کفایت نہیں کرتا ہم معقولات کی تعلیم میں ساری دنیا سے ڈیڑھ سو برس پیچھے ہیں۔ ہمارا فرض ہے کہ اس ورثہ کو محفوظ رکھیں اور اس کی عظمت کو قائم رکھیں لیکن ہمیں زمانہ کی رفتار کو پیشِ نظر رکھنا ہی پڑے گا۔

زمانہ سے قدامت پسندی ہمیشہ لڑتی رہی ہے۔ قدامت پسندی نے

جب ہتھیار اٹھایا تو کشمکش ضرور ہوئی، مگر قدامت پسندی ہاری اور وقت جیتا۔ ہم وقت سے نہیں لڑ سکتے۔ آپ کہیں گے کہ پہلے بھی تو لوگ یہی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ یہ سچ ہے لیکن اس وقت زمانہ 1947ء کا نہیں تھا۔ اس وقت تعلیم و زمانہ میں رشتہ تھا۔ اس کے بعد زمانہ پوری تیز رفتاری سے چلتا رہا اور ہم بیٹھے رہے۔ اب وقت آ گیا ہے کہ آپ نصابِ تعلیم کو از سرِ نو تشکیل کریں، اور زمانہ کے رُخ کو پہچان کر آگے بڑھیں''۔

یہاں پر یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ درسِ نظامی پر نظر ثانی کا یہ مقصد نہیں ہے کہ دینیات کے طلبہ نیچرل سائنس میں مثلاً طبعیات، کیمسٹری، انجینئرنگ، علمِ طب کے ماہر بن کے نکلیں۔ قدیم نصابِ تعلیم پر نظر ثانی کا مفہوم یہ ہے کہ طالب علم اپنے ہی فن میں ماہر بنے اور اسے علم ہو کہ اس کے فن میں یعنی مذہب، علم کلام، تاریخ اور فلسفہ میں انسانی فکر نے انسان کے لیے کیا سرمایہ فراہم کر دیا ہے۔ نیز یہ کہ عربی زبان پر عبور حاصل ہو۔ اگر صرف، نحو یا ادب میں ایسی کتابیں موجود ہیں، جو مروجہ نصابی کتابوں سے زیادہ مفید ہیں اور تجربہ نے ان کی افادیت کی تصدیق بھی کر دی ہے، تو پھر ان کتابوں کو داخلِ نصاب کرنے پر کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہیے۔ یہی بات طریقِ تعلیم کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ ایسے ہی اگر ہمارے اسلاف نے اپنے زمانہ کے مغربی علوم (یونانی فکر) کو اپنے نصاب کا حصہ بنایا تھا، تو آج بھی مغربی علوم کو، فلسفہ، تاریخ، سیاست، علم دینیات، نصاب کا حصہ بنایا جا سکتا ہے، تاکہ ہمارا طالب علم تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد اپنے موضوع پر پورے اعتماد و وثوق سے بات چیت کر سکے اور دوسروں تک اپنا پیغام پہنچا سکے۔ اس لیے ہماری رائے ہے کہ اگر دار العلوم اپنے ابتدائی اور ثانوی نصاب میں جدید سرکاری مدارس کے مضامین کو بھی جذب کر لے، تو اس کے طالبعلم کالجوں میں داخلہ لے سکتے ہیں اور یہ طالب علم آگے چل کر اپنی دینی اور مذہبی تعلیم و تربیت کی

وجہ سے امتیازی شان کے مالک ہوں گے، لیکن جو طلبہ دینیات ہی میں اعلیٰ تعلیم جاری رکھنا چاہیں تو ان کے لیے دارالعلوم اپنے نصاب میں فلسفہ، سیاست، معاشیات اور تاریخ میں جدید ابحاث کو بھی شامل کر لے۔ برطانیہ اور امریکہ کی معروف دانش گاہوں میں دینیات کے مستقل ادارے قائم ہیں، جن میں علم کلام، بائبل کی تفسیر و تشریح، عیسائی مجددین کی تاریخ، غرضیکہ فلسفہء مذہب کے تمام پہلو، پوری دقت اور دیدہ ریزی سے پڑھائے جاتے ہیں۔ یہی طالب علم آگے چل کر دنیا میں کلیسا کی عظیم الشان منظم تحریک کو نیا خون فراہم کرتے ہیں۔ شبلی مرحوم نے ایک دفعہ ہندوؤں کے مذہبی مدارس گروکل کے بارے میں کہا تھا کہ ان مدارس میں استاد اور طالب علم دونوں انتہائی محنت، ریاضت اور عزم سے کام کر رہے ہیں اور اپنے نصاب میں نہ صرف انگریزی زبان بلکہ اسلام کو بھی رکھا ہے۔ دارالعلوم نے جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں، بعض کمیٹیاں بھی بنائیں جو بہ وجوہ اپنے کام کو آگے نہ بڑھا سکیں۔ اس لیے اگر وہ ازسرِ نو ماہرینِ تعلیم کی کمیٹی کی تشکیل کرے، جو اس موضوع پر مبسوط، مربوط اور ٹھوس رپورٹ تیار کرے اور پھر اس رپورٹ کی روشنی میں دارالعلوم اپنے ہاں نصابِ تعلیم اور طریقِ تعلیم کے خدوخال متعین کرے تو یہ امر بڑے ہی دوررس خوشگوار نتائج پر منتج ہوگا اور اس طریق سے وہ حاجی سید محمد عابد، مولانا محمد قاسم اور ان کے ساتھیوں کی مقدس تمناؤں کی صحیح ترجمانی کر سکے گا۔

☆☆☆

باب: چہارم

مدرسہء دیو بند کی خدمات پر ایک نظر

مدرسہ کے قیام پر ابھی تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ اس کا نہ صرف ملک کے دینی حلقوں میں نام لیا جانے لگا، بلکہ سرکاری دانش گاہوں[1] میں بھی ذکر آنے لگا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ برطانوی ہندوستان میں یہ شاید پہلا دینی مدرسہ تھا جس میں تعلیم ایک نظم وضبط اور وقار کے ساتھ دی جا رہی تھی، اس میں امتحان کا طریقہ رائج تھا اور طالبعلموں کی جماعت بندی بھی کی گئی تھی اور طالب علموں کا داخلہ بھی بڑے حزم واحتیاط سے کیا جاتا تھا، معلوم ہوتا ہے کہ مولانا نانوتوی اور مولانا محمد یعقوب جو عربی کالج، دہلی کے طالب علم رہ چکے تھے، کالج کے نظم ونسق سے متاثر تھے[2]۔ اس بات کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کہ سرکاری رپورٹوں میں عربی مدارس کی بدنظمی اور علمی ابتری کا بھی تذکرہ آیا ہے، چنانچہ یہ لوگ مذہبی اداروں کی انتظامی اور علمی ویرانی کو قریب سے دیکھ چکے تھے، یہ امر محتاجِ بیان نہیں کہ مسلم معاشرہ 1857ء سے بہت پہلے روبہ زوال ہو چکا تھا، اس کی صحت مند دینی اور اخلاقی زندگی کی رونق ماند پڑ چکی تھی۔ علماء اور مشائخ بقول شاہ ولی اللہ دہلوی یہود ونصاریٰ کے علماء ومشائخ کی صحیح تصویر تھے۔

انھوں نے اپنی نفس پرستیوں اور بوالعجبیوں کا نام مذہب رکھ چھوڑا تھا۔ شاہ ولی اللہ اور ان کے نامور بیٹوں نے اسلام کو اس کی پہلی سی سادگی ورعنائی میں دیکھنا چاہا۔ اس کے لیے انھوں نے فکری اور عملی طور پر سعیٔ پیہم بھی کی، جس کے نتیجہ میں ''دعوت واصلاحِ امت کے جو بھید پرانی دہلی کے کھنڈروں اور کوٹلہ کے حجروں میں دفن کر دیے گئے تھے، اب سلطانِ وقت د

اسکندرِ عزم کی بدولت شاہ جہاں آباد کے بازاروں اور جامع مسجد کی سیڑھیوں پر ان کا ہنگامہ مچ گیا اور ہندوستان کے کناروں سے بھی گزر کر نہیں معلوم کہاں کہاں تک چرچے اور افسانے پھیل گئے، جن باتوں کے کہنے کی بڑوں بڑوں کو بند حجروں کے اندر بھی تاب نہ تھی، وہ اب برسرِ بازار کی جارہی اور ہورہی تھیں اور خونِ شہادت کے چھینٹے حرف وحکایات کونقوش وسواد بنا کر صفحہ عالم پر ثبت کر رہے تھے''۔

آخر تو لائیں گے کوئی آفت فغاں سے ہم
حجت تمام کرتے ہیں آج آسماں سے ہم [3]

بے شبہ ولی اللہی خاندان نے ''آسماں سے حجت تمام کرنے میں'' اسلاف کی یاد تازہ کر دی، لیکن مذہبی زندگی عمومی طور پر تقلید وجمود اور بدعات وتوہمات کے دائرہ سے باہر نکلنے پر تیار نہ ہوئی، اخلاقی پستی کا یہ عالم تھا کہ ایک مذہبی گروہ کا آدمی دوسرے مسلک کے آدمی کی بیوی تک کو اغوا کرنا جائز تصور کرتا تھا، سید عبدالحی مرحوم نے ''ارمغانِ احباب'' میں لکھا ہے کہ دہلی میں ایک مسجد کے امام نے کسی کی بیوی کو اغوا کرلیا، جب محلہ کے سنجیدہ آدمیوں نے صحیح صورت حال سے آگاہ ہونا چاہا، تو مولوی صاحب نے کہا: ''یہ لوگ یعنی حنفی المذہب، مستحل الدم ہیں (ان کا خون بہانا جائز ہے) ان کا مال مالِ غنیمت ہے، ان کی بیویاں ہمارے واسطے جائز ہیں'' [4]۔ ایسے ہی احناف کے حلقوں میں تاثر پایا جاتا تھا کہ ''آپ (ایک معروف محدث جس نے دہلی میں ساٹھ سال تک حدیث شریف کا درس دیا) حنفیہ کو بدتر از ہنود کہتے ہیں'' [5]۔ تنگ نظری اور مذہبی فرقہ واریت کا یہ حال تھا کہ ایک ہی مسجد میں ایک ہی مسلک کے آدمی مل کر نماز نہیں پڑھ سکتے تھے، ایک گروہ پر مساجد کے دروازے بند کرنے کے لیے ''جامع الشواہد فی اخراج الوہابین عن المساجد'' کے نام سے کتابیں لکھی گئیں۔ جس پر بڑے بڑے علماء کے دستخط ثبت تھے [6]۔ آفت یہ آئی کہ بعض اوقات یہ مذہبی جھگڑے مسلمانوں کو برطانوی عدالتوں میں بھی لے گئے جس پر پوری جماعت کی بڑی سبکی ہوئی۔ القصہ عربی مدارس کی بدنظمی،

اخلاقی زندگی کی ویرانی اور مذہبی فرقہ واریت کی ہولنا کی حاجی سید محمد عابد، مولانا محمد قاسم اور ان کے قریبی ساتھیوں کی نگاہ میں تھی، چنانچہ حاجی صاحب مرحوم اور ان کے ساتھیوں نے نئے مدرسہ کی انتظامیہ، اساتذہ اور طلبہ کو سختی سے قواعد وضوابط کا پابند بنایا۔

2- ملک کے سنجیدہ علمی حلقوں میں مدرسہ کی نیک نامی کی ایک دوسری وجہ اہل مدرسہ کی پاکیزہ زندگیاں تھیں، جو ایک کھلی ہوئی کتاب تھیں، جس کا ہر ورق نام ونمود، غرور وپندار اور ہوا وہوس کے ہر دھبہ سے پاک تھا، ایک طرف مردہ روحیں تھیں جنھوں نے اپنی دنیا پرستی کو مذہب قرار دے رکھا تھا، دوسری طرف حاجی محمد عابد، محمد قاسم اور ان کے ساتھی تھے، جو خاموشی اور انکساری سے درس وتدریس اور تربیت وتزکیہ کے بے رونق حلقوں کو آباد کر رہے تھے۔ ان کی باوقار روش سے لوگ متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے، ان کی اجلی سیرتیں قدیم صوفیائے کرام کی یاد دلاتی تھیں، جو اہلِ دربار اور اصحابِ قیل وقال سے دور رہ کر اپنی عمدہ سیرتوں کی زبانی وعظ کہتے تھے، وہ علمائے سوء سے کہا کرتے: ''تم نے مردہ علم مردہ انسانوں سے حاصل کیا ہے، ہم نے زندہ علم، زندہ لوگوں سے کسب کیا ہے''۔ معلوم ہوتا ہے کہ مدرسہ کے بانی حضرات، خاص طور پر حاجی سید محمد عابد اور مولانا محمد قاسم نانوتوی، نے مسجد میں بساطِ تدریس بچھانے سے پہلے بڑی ریاضت سے اپنے غرورِ نفس پر قابو پالیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ان کی زندگیوں میں زہد وتقویٰ کی نمائش اور علم وفضل کی تشہیر کی بجائے تواضع، اخلاص اور خداترسی کے آثار دیکھتے ہیں، چنانچہ جو کوئی اُن سے ملا، ایک ہی نگاہ میں انہی کا ہو کر رہ گیا، جب مولانا نانوتوی نے 1880ء میں انتقال کیا تو ان کے معاصر سرسید احمد مرحوم نے جو علمائے دیوبند کے مذہبی افکار سے اختلاف رکھتے تھے، بڑے درد وکرب سے لکھا: ''افسوس ہے کہ جناب ممدوح (مولانا نانوتوی) نے 5، اپریل 1880ء کو ضیق النفس کی بیماری میں بمقام دیوبند انتقال فرمایا۔ زمانہ بہتوں کو رویا ہے اور آئندہ بھی بہتوں کو روئے گا، لیکن ایسے شخص کے لیے رونا جس کے بعد کوئی اس کا جانشین نظر نہ آوے، نہایت رنج وغم اور افسوس کا باعث ہوتا ہے، ... انھوں نے جناب مولوی مملوک علی

صاحب مرحوم سے تمام کتابیں پڑھی تھیں، ابتداء ہی سے آثار، تقویٰ اور ورع اور نیک بختی اور خداپرستی کے ان کے اوضاع اور اطوار سے نمایاں تھے۔

۔۔۔ان کا پایہ اس زمانے میں شاید معلوماتِ علمی میں شاہ عبدالعزیز سے کچھ کم ہو، الّا اور تمام باتوں میں ان سے بڑھ کر تھا، مسکینی اور نیکی اور سادہ مزاجی میں اگر ان کا پایہ مولوی محمد اسحاق سے بڑھ کر نہ تھا، تو کم بھی نہ تھا، درحقیقت وہ فرشتہ سیرت اور ملکوتی خصلت کے شخص تھے''[7]۔ غرضیکہ اربابِ مدرسہ کی یہی پاکیزہ زندگیاں تھیں، جن سے مدرسہ کی شہرت، نیک نامی اور مقبولیت میں بڑا اضافہ ہوا۔ قیام مدرسہ کے بعد شمالی ہندوستان میں اور بھی دینی اداروں نے بڑے جوش وخروش سے اصلاحِ امت کا کام شروع کیا تھا، لیکن انھیں مسلمانوں میں مدرسہ دیوبند کا مقام حاصل نہ ہوسکا۔ مثلاً ندوۃ العلماء نے لکھنؤ میں دارالعلوم کی بنیاد رکھی، جس نے بڑی نیک تمناؤں کے ساتھ کام شروع کیا، بعد میں مولانا شبلی مرحوم نے عام جلسوں میں فرمایا: ''اگر اس وقت کوئی چیز مرجع بن سکتی ہے، جو سنٹر قرار دیا جاسکتا ہے، تو وہ ندوہ ہے''۔ مولانا مرحوم کے ان دعوؤں پر شیخ محمد اکرام نے تعجب سے لکھا: ''دیوبند کے ہوتے ہوئے 'الندوہ' کے صفحات میں (مولانا) دعویٰ کرنے لگے کہ ندوۃ العلماء ''تمام ہندوستان میں سب سے بڑی مقتدر مذہبی جماعت ہے''[8]۔ اس میں شک نہیں کہ مولانا شبلی مدرسہ دیوبند کے نصابِ تعلیم سے خوش نہیں تھے، جس کا اظہار انھوں نے اپنے مکاتیب میں کیا ہے، لیکن ان کا یہ جائز اختلاف ان کی طبع حق پرست پر اثرانداز نہ ہوسکا، انھوں نے اربابِ دیوبند کے اخلاص وتقویٰ کا کھل کر اعتراف کیا اور کہا: ''اربابِ دیوبند نہایت زاہد اور متقشف ہیں، ان کے ساتھ وسیع النظر بھی نہیں ہیں، تاہم چونکہ مخلص ہیں، اس لیے شور وشر نہیں مچاتے، کوئی پوچھتا ہے تو جو جانتے ہیں بتا دیتے ہیں''[9]۔ شبلی ایک دوسرے مکتوب میں مولانا محمود حسن کے بارے میں لکھتے ہیں: ''باوجود اس کے بہتر ہے کہ کوئی عالم (میرے مسودۂ سیرت پر) نظرثانی کرلیں کہ ملک کے اعتماد کا باعث ہو، مولوی محمود حسن دیوبندی مسلم شخص ہیں، میری نسبت ان کی جو رائے ہو لیکن وہ کوئی

رائے دیانت کے خلاف نہ دیں گے“[10]۔ اخلاق و کردار کی یہی بلندی تھی، جس کی وجہ سے مدرسہ دیوبند مسلم جماعت میں ایک اخلاقی اور روحانی طاقت کی حیثیت سے اُبھرا اور ایک لمبی مدت تک اس کے اس مقام کو وقت کی کوئی آزمائش اور گردشِ لیل ونہار کا کوئی حادثہ چیلنج نہیں کر سکا۔ اس کی بنیادی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے کہ مدرسہ اپنے قیام سے لے کر ہمارے عہد تک ایسے لوگ پیدا کرنے میں کامیاب رہا جن کی زندگیوں کا امتیازی نشان خداترسی، حق پرستی اور حق گوئی رہا۔

کہا جاتا ہے کہ جب مولانا محمود حسن سے، جو برطانوی استعمار کے سخت خلاف تھے، 1919ء کی تحریک ترکِ موالات (NON CO-OPERATION) سے متعلق ایک سوال پوچھا گیا تو آپ نے اپنے ممتاز شاگردوں کو۔ مولانا شبیر احمد عثمانی، مفتی کفایت اللہ دہلوی، مولانا سید حسین احمد مدنی۔ بلا کر کہا: یہ فتویٰ آپ لوگ لکھیں اس لیے کہ مجھ میں انگریزوں سے نفرت کا جذبہ شدت لیے ہوئے ہے، مجھے اپنے نفس پر اطمینان نہیں ہے کہ حدود کی رعایت ہو سکے گی، حق تعالیٰ نے فرمایا ہے:

”لا یجرمنکم شنآن قوم أن لا تعدلوا“ (المائدۃ:۸)

(دیکھنا کسی قوم کی دشمنی تمھیں جادۂ عدل سے ہٹا دے) اس لیے آپ ہی لوگ لکھیں“۔

حق سے یہ مضبوط پیمانِ وفا اور عدل وانصاف سے یہ گہرا رشتہ وہی لوگ قائم کرتے ہیں جو دنیا میں سچائی اور حق پر ایمان اور آخرت کی زندگی پر گہرا اعتقاد رکھتے ہیں، اربابِ دیوبند نے مذہبی مسائل میں بھی مقدور بھر رواداری اور وسعتِ ظرف کا ثبوت دیا اور اختلاف رائے کے فطری حق کو تسلیم کیا۔ حالیہ وقت میں میلاد النبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مسئلہ پر مسلمانوں کے دو فریقوں میں جو اختلاف رائے پایا جاتا ہے، وہ محتاجِ بیان نہیں، لیکن جب مولانا نانوتوی سے پوچھا گیا، تو انھوں نے کہا: ”بھائی! میلاد شریف نہ اتنا برا ہے جتنا لوگ سمجھتے ہیں اور نہ اتنا اچھا ہے جتنا لوگوں نے سمجھ رکھا ہے“[11]۔ ایسے ہی جب مولانا اشرف علی تھانوی سے کہا گیا کہ فلاں

عالم نے آپ کو گستاخِ رسولؐ جان کر کافر کہا ہے، تو مولانا نے کہا: ''ممکن ہے کہ ان کی (جنھوں نے مولانا تھانوی کو کافر کہا تھا) مخالفت کا سبب حبِ رسولؐ ہی ہو اور غلط فہمی سے ہم لوگوں کو نعوذ باللہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخ ہی سمجھتے ہوں''[12]۔ اپنے حریف عالم کے فتویٰ کفر کے صحیح سبب کا سراغ لگانے کی کوشش کرنا اور اس کی عمدہ توجیہ کرنا تاریخ مذہب کا یقیناً قابلِ قدر واقعہ ہے۔

مدرسہ کی یہی اخلاقی و روحانی طاقت تھی کہ مسلمانوں نے اپنے مذہبی مسائل میں مدرسہ کی طرف رجوع کیا، چنانچہ وہ عبادات اور معاملات سے متعلق مسائل میں ارباب دیوبند سے استفسار کرتے رہے، قیامِ مدرسہ کے بعد مولانا محمد یعقوب درس و تدریس کے ساتھ ساتھ لوگوں کے دینی مسائل کے جوابات بھی دیتے تھے۔ لیکن جب پورے ملک سے سوالات کی یورش ہوئی تو 1310ھ میں قیامِ مدرسہ سے ستائیس سال بعد دارالافتاء قائم کیا گیا اور اس کام کے لیے نظرِ انتخاب مفتی عزیز الرحمان پر پڑی، مفتی صاحب بھی خوش قسمتی سے مدرسہ کے پہلے قبیلۂ عشاق سے تعلق رکھتے تھے۔ وہی حق سے گہرا رشتہ، وہی تواضع وانکساری، وہی پڑوسیوں کی خدمت کا پاکیزہ جذبہ، کہا جاتا ہے کہ مفتی صاحب زندگی بھر پاؤں پھیلا کر نہیں سوئے، پوچھا گیا تو کہا: ''پاؤں پھیلانے کی جگہ دنیا نہیں قبر ہے''[13]۔ ہر چند مفتی صاحب کے عہد کا پورا ریکارڈ محفوظ نہیں رہا لیکن ان کے عہد میں تقریباً ایک لاکھ اٹھارہ ہزار فتاویٰ جاری کیے گئے، دار الافتاء کے ریکارڈ کے مطابق 1330ھ سے لے کر 1396ھ تک یعنی چھیاسٹھ سال میں مدرسہ سے جاری کیے گئے فتاویٰ کی تعداد چار لاکھ انتالیس ہزار تین سو چھتیس (439336) ہے۔ اس ریکارڈ سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ دارالافتاء کتنی مہم اور نازک ذمہ داری انجام دے رہا ہے۔

مقامِ مسرت ہے کہ مدرسہ نے مفتی صاحب مرحوم کے فتاویٰ کو کتابی صورت میں شائع کر دیا ہے، مفتی صاحب کے علاوہ مدرسہ سے تعلق رکھنے والے دوسرے اہلِ علم مثلاً مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا اشرف علی تھانوی اور مفتی کفایت اللہ دہلوی کے فتاویٰ بھی شائع ہو چکے ہیں،

ان مجموعوں کو دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ فتاویٰ کا تعلق نہ صرف عبادات، معاملات شخصی مسائل اور عقائد سے ہے، بلکہ عہدِ حاضر کی ملکی سیاست سے بھی ہے، مثلاً کانگریس، مسلم لیگ، احرار، خاکسار اور جمعیت علمائے ہند، سیاست سے متعلق جوابات بڑی احتیاط سے دیے گئے ہیں، ان فتاویٰ سے یہ امر بھی عیاں ہے کہ مدرسہ دینی اور شرعی امور میں روایت پسند واقع ہوا ہے۔ یعنی وہ کتاب وسنت کی تشریح وتاویل آثارِ سلف کی روشنی میں کرتا ہے اور ضعیف سے ضعیف اثر یا روایت کو بھی ترک کرنا پسند نہیں کرتا، لیکن فقہ میں اربابِ افتاء نے فقہ حنفی کا دامن بڑی سختی سے پکڑ رکھا ہے، حتیٰ کہ بعض اوقات یوں محسوس ہوتا ہے کہ اصحابِ افتاء کے قدم جادۂ اعتدال سے ہٹ گئے ہیں، جس کا ایک سبب شاید تقلید میں شدت ہے اور معاشرہ کے مسائل اور ان کی سنگینی سے بے خبری، ہم یہاں صرف دو مثالوں کا ذکر کریں گے، نماز میں فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ ہماری فقہ کا مشہور مسئلہ ہے، علمائے احناف کے ہاں امام کے پیچھے فاتحہ کا پڑھنا ناجائز ہے، جب کہ امام شافعی اور دوسرے علماء کے ہاں فاتحہ کے بغیر نماز ہی نہیں ہوتی۔ صحیحین (بخاری و مسلم) کی ایک حدیث میں آیا ہے کہ: ''لا صلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب'' جس نے (نماز میں) فاتحہ نہیں پڑھی، اس کی نماز نہیں ہے۔ علمائے احناف نے سورۃ اعراف کی آیت ''واذ اقرِی القرآن فاستمعوا لہ و انصتوا'' (جب قرآن پڑھا جائے تو اسے پوری توجہ سے سنو) سے استدلال کیا ہے کہ امام کی اقتدا میں فاتحہ نہیں پڑھنی چاہیے، شاہ ولی اللہ جن سے علمائے دیوبند کو گہری عقیدت ہے، فاتحہ خلف الامام کے حق میں ہیں، ایک صاحب نے اپنے استفسار میں شاہ صاحب کا ذکر کیا تو مفتی صاحب نے جواب میں لکھا کہ شاہ صاحب کی جو بھی رائے ہو ہمیں اپنے امام کی تقلید کرنی چاہیے، فرماتے ہیں: ''حنفی کو امام کے پیچھے سورہ فاتحہ وغیرہ کچھ نہ پڑھنی چاہیے اور شاہ ولی اللہ جیسا محقق اگر کسی مسئلہ میں اختلاف کریں، تو اوروں کے لیے یہ فعل درست نہیں ہے''۔ ان کو اپنے امام کی تقلید کرنی چاہیے، خصوصاً جب کہ دلائل سے بھی مذہب امام قوی ہو، فقط''[14]۔

ایک مجلس میں تین طلاق دینے کا مسئلہ ایسا ہے، جس نے برصغیر میں مسلمانوں کے لیے بڑی مشکلات پیدا کی ہیں۔ حلالہ کے نام سے ایسا مکروہ کاروبار وجود میں آیا ہے، جس پر شریعت مقدسہ، اخلاق فاضلہ اور روحانی اقدار برابر ماتم کر رہی ہیں، ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ رسول اکرمؐ اور حضرت ابوبکرؓ کے عہد مبارک میں، ایسے ہی عہد فاروقی کے پہلے دو سالوں میں یہ تین طلاقیں ایک ہی طلاق شمار ہوتی تھیں، حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت میں ایسا ہی آیا ہے، جب تین طلاق کی وبا پھیلی تو حضرت عمرؓ نے اسے تعزیراً مؤثر قرار دیا تاکہ لوگ اس سے بچیں، ابن قیم نے ابن تیمیہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ اپنے اس اجتہاد پر جس سے وابستہ نتائج برآمد نہیں ہوئے، نادم تھے، ابن تیمیہ نے مزید لکھا ہے کہ آج مسلم معاشرہ جن حالات سے دوچار ہے اگر حضرت عمرؓ اسے دیکھ لیتے تو وہ عہد رسولؐ کی پیروی کرتے ہوئے ایک ہی طلاق کو دوبارہ رائج کر دیتے[15]۔ ابن تیمیہ کی اس رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر معروف دوالبی نے المدخل الی اصول الفقه، (دمشق 1955ء) میں لکھا ہے کہ وقت بدلنے کے ساتھ ساتھ حکم بھی بدل جاتا ہے، (الاحکام تتغیر بتغیر الزماں)☆ اس اصول کی بناء پر مصر نے اپنے قانون میں تبدیلی کر دی ہے اور اب وہاں تین طلاق ایک ہی طلاق شمار ہوتی ہیں''۔ جب اس طلاق کے بارے میں علمائے دیوبند سے رجوع کیا گیا تو انھوں نے فقہ حنفی کے مطابق اسے مغلظ ہی قرار دیا اور لکھا: ''تین طلاق اس صورت میں واقع ہو گئیں، سوائے حلالہ کے کوئی تدبیر اس کی نہیں، فقط واللہ اعلم، بندہ رشید احمد عفی عنہ گنگوہی''۔ یہی بات مفتی دیوبند اور مفتی کفایت اللہ مرحوم نے اپنے فتاویٰ میں لکھی[16]، لیکن جب مولانا عبدالحیٔ لکھنوی مرحوم سے پوچھا گیا تو انھوں نے لکھا: ''اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک تین طلاق واقع ہوں گی اور بغیر تحلیل کے نکاح درست نہ ہوگا، اگر بوقتِ ضرورت اس عورت کا علیحدہ ہونا اس سے دشوار ہو اور مفاسد زائدہ کا خطرہ ہو، (ایسی صورت میں) تقلید کسی اور امام کی اگر کرے گا تو کچھ مضائقہ نہیں، نظیر اس کی مسئلہ نکاح زوجتہ مفقود (الزوج) میں موجود ہے کہ

☆ابن قیم نے بھی اس مسئلہ پر 'اعلام الموقعین' میں لکھا ہے۔

حنفیہ عند الضرورت قول امام مالک پر عمل کرنے کو درست رکھتے ہیں''[17]۔

مولانا موصوف نے اس مسئلہ کے علاوہ بعض دوسرے مسائل میں بھی دوسرے ائمہ کرام اور علماء کے اقوال کو نقل کر کے آسانیاں پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس قسم کی کوشش ہمیں علمائے دیوبند کے فتاویٰ میں نظر نہیں آتی حالانکہ ہم جانتے ہیں کہ متاخرینِ علمائے احناف نے کئی امور میں دوسرے ائمہ کرام کے اقوال کو اختیار کرنا روا رکھا ہے، ایسے ہی خود علمائے دیوبند بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ''اگر مختلف اقوال یا غیر مفتی بہ اقوال سے کلیتہً قطعِ نظر کر لی جائے تو پھر ان توسعات سے استفادہ کا دروازہ اگر بند نہیں تو تنگ ضرور ہو جائے گا، جس کا اس زمانہ میں کشادہ رہنا ضروری ہے''[18]۔ چنانچہ اگر علمائے دیوبند اپنے فتاویٰ میں ''ان مختلف اقوال یا غیر مفتی بہ اقوال اور توسعات'' سے استفادہ کرتے تو برطانوی ہندوستان میں مسلم خواتین بڑی آزمائشوں اور فتنوں سے بچ سکتی تھیں۔ اس بات کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے کہ ہمارے اجتماعی مسائل کی یہی سنگینی تھی کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے جو 1920ء میں فسخ نکاح کے لیے مسلم قاضی کا ہونا ضروری گردانتے تھے، 1950ء کی دہائی میں فسخ نکاح سے متعلق غیر مسلم عدالت کے فیصلہ کو جائز قرار دیا تھا[19]۔ علمائے دیوبند کے فتاویٰ میں یہ توسیع اور یہ آسانی نظر نہیں آتی، اس کی وجہ وہی ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، اگر وہ تقلید میں شدت کی بجائے شاہ ولی اللہ کا فقہی مؤقف اختیار کرتے، اپنی علمی سرگرمیوں میں فقہ حنفی کے ساتھ ساتھ دوسرے فقہی مذاہب اور اہلِ علم مثلاً ابن تیمیہ، ابن قیم اور ابن حزم کے افکار سے بھی استفادہ کرتے، روحِ عصر کو اپنی فقہی تعلیم میں جذب کرتے، اور معاشرہ کے مظلوم طبقہ کی تلخ زندگیوں سے آگاہ ہوتے، تو ان کے تفقہ و تدبر کا افق یقیناً وسیع ہوتا اور ادراکِ حقیقت کے لیے ان کی فکری جدوجہد کے قدم بے شبہ نئی نئی راہوں سے آشنا ہوتے، البتہ اس امر سے انکار نہیں کہ علمائے دیوبند کے فتاویٰ پر جب کبھی متانت اور سنجیدگی سے تنقید کی گئی تو انھوں نے اپنے فیصلوں پر نظر ثانی کرنے سے گریز نہیں کیا اور تلاش حق کو اپنی منزل قرار دیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ

ابتداء میں لاؤڈ سپیکر کے استعمال کو یا ڈاک خانہ سے روپوں کے بھجوانے اور ان پر فیس کی ادائیگی کو ناجائز کہا گیا، لیکن جب انھیں صحیح صورت حال سے آگاہ کیا گیا، تو انھوں نے اپنے مؤقف سے رجوع کیا[20]۔ ایسے ہی جب برصغیر میں جاگیرداری نظام کے خلاف اُٹھنے والی آوازوں میں شدت آئی اور معاشرے میں بندۂ مزدور کے تلخ اوقات نے سرمایہ داروں کے خلاف آگ لگائی، تو علمائے دیوبند نے ان آوازوں پر کان دھرا اور مولانا حفظ الرحمان سیوہاری اور مولانا مناظر احسن گیلانی نے اپنی تحریروں میں (اسلام کا اقتصادی نظام اور اسلام اور نظام جاگیرداری بالترتیب) کھل کر لکھا کہ اسلام کو جاگیرداری یا سرمایہ داری نظام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مولانا گیلانی نے مزید لکھا کہ ایران اور روما کے خلاف مسلمانوں کا اعلانِ جنگ دراصل اسی جاگیرداری نظام کو ختم کرنا تھا۔ انھوں نے صحیحین کی روایات اور اہلِ علم کے آثار جن میں حضرت امام اعظم (رحمتہ اللہ علیہ) سرفہرست ہیں، سے ثابت کیا کہ زمین کو ٹھیکہ یا بٹائی پر دینا شرعاً جائز نہیں۔ بے شبہ یہ دونوں علماء ماہر اقتصادیات یا معاشیات نہیں تھے اور نہ ہی انھوں نے اس کا دعویٰ کیا تھا، لیکن انھوں نے جاگیرداری اور زمینداری کے بارے میں اسلام کے صحیح موقف کو بیان کر کے مذہب کے خلاف پھیلائے جانے والے پروپیگنڈے کو بے بنیاد قرار دیا۔ اس طریق سے مذہب کی مثبت خدمت سرانجام دی اور مظلوم طبقوں کی صف میں کھڑے ہو کر ظلم کے خلاف آواز اٹھائی[21]۔

القصہ مدرسہ دینی امور میں فقہ حنفی کی روشنی میں مسلمانوں کی رہنمائی کرتا رہا اور اپنے فقہی مسلک پر شدت سے عامل رہا۔ مدرسہ شرعی احکام کی تعلیم و تبلیغ کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی روحانی تربیت کا انتظام بھی کرتا رہا۔ بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ اس نے مذہبی تعلیم کا بنیادی مقصد ہی روحانی تربیت اور تزکیۂ نفس قرار دیا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مدرسہ کے پہلے صدر مدرس مولانا محمد یعقوب نانوتوی سے لے کر مولانا سید حسین احمد مدنی تک نے تصوف اور تزکیۂ نفس کے بارے میں جو مکاتیب لکھے ہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ نفس کی بیماریوں پر قابو پانے

کے لیے کہ زندگی کا مشکل ترین کام ہے، ان حضرات نے کیا کیا روحانی ریاضتیں کی ہیں، واقعہ یہ ہے کہ مدرسہ نے ایک ہی وقت میں اپنے سٹیج پر اسلامی علم وادب کے نمائندوں کو بٹھانے کا جو اہتمام کیا ہے، اس کا سہرا اسی روحانی تربیت کے سر ہے، جو تصوف کی شکل میں علمائے دیوبند کے رگ و پے میں دوڑتا پھرتا ہے [22]۔ چنانچہ مدرسہ نے اسلام کو کسی ایک گروہ پر ہی نہیں، بلکہ سب گروہوں پر مفسر، محدث، فقیہ، متکلم، صوفی، اپنی عقیدت کے پھول نچھاور کیے ہیں۔ جس کی وجہ سے مدرسہ کا مجموعی فکران اثرات سے کسی حد تک محفوظ رہا ہے، جو کسی ایک گروہ کا امتیازی نشان بن گئے ہیں، مثلاً کہا جاتا ہے کہ علمِ کلام میں اشعریت مسلمانوں کی روحانی اور فکری زندگی میں جمود کا باعث بنی ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمان کی رائے ہے کہ ''عہدِ حاضر کے مسلمان مفکرین کی اکثریت نے تیرہویں صدی کے وسط میں خلافت کی تباہی اور مسلم دنیا کے سیاسی انتشار کو مسلمانوں کے فکری جمود کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے، لیکن جیسا کہ ہم نے اپنے تجزیہ میں کیا ہے کہ اس (سیاسی) بربادی سے بہت پہلے اسلامی روح میں جمود آ چکا تھا، علمِ کلام اور اس کے ارتقاء نے اس خصوصیت کا (جمود) مظاہرہ کیا ہے، بلکہ قانونی سوچ سے بھی بڑھ کر، علمِ کلام کی، جس نے کہ دسویں گیارہویں اور بارہویں صدی میں تشکیل پائی، سب سے زوردار شکل نے اشعریت کے روپ میں جنم لیا۔ اس نے اپنے لیے اس عظیم مقام: ''اسلامی قانون کے اصولوں کا دفاع کرنے والا، کا دعویٰ کیا۔ اشعریت نے نظریۂ اسباب وعلل اور انسانی ارادہ کی تاثیر کے خیال کو مسترد کر دیا جس سے مقصد (بزعم خویش) خدا کی قدرتِ کاملہ کا اثبات تھا (یعنی دنیا کے سٹیج پر انسان نہیں، بلکہ صرف اللہ کی ذات ہی اپنا کردار ادا کر رہی ہے) اشعریت نے مزید کہا کہ حسن وقبح کے جاننے کا پیمانہ عقل نہیں، وحی ہے۔ نیز یہ کہ قرآنی احکام واوامر کے پیچھے کوئی فلسفہ یا مقصد نہیں ہے۔ ان کی صرف اس لیے پیروی کی جاتی ہے کہ وہ بس خدائی اوامر ہیں، اشعری نظریہ کو پروان چڑھانے والے دسویں صدی کے عالم باقلانی نے تو یہاں تک کہا ہے کہ مسلمانوں سے زمان اور مکان کی جوہریت پر (ATOMISM) اعتقاد رکھنے کا

(یعنی نظریہء اسباب وعلل کو مسترد کر دینا) سرکاری سطح پر مطالبہ کیا جائے۔ فکر ونظر کی یہ تبدیلی خلافت کی بربادی سے بہت پہلے وجود میں آچکی تھی، یہ صحیح ہے کہ اشعریت نے آہستہ آہستہ مسلم دُنیا پر اپنی گرفت مضبوط کی اور غزالی جیسے صوفی کی امداد سے اس کا دائرہ وسیع ہوا حتیٰ کہ سنی مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت نے اسے عقیدہ کے طور پر قبول کر لیا''[23]۔ تقلید میں علماء کی شدت کا باعث دراصل یہی اشعریت ہے، جس نے بالآخر غور وفکر کے سارے سوتوں کو خشک کر دیا ہے۔ اشعریت کے اس جمود وتعطل کو علمائے دیوبند نے تصوف کے سوزِ دروں سے دور کیا، تصوف کی راہ پر چل کر انھوں نے اپنی انفرادی زندگیوں کو اخلاقی فضائل سے آراستہ کیا اور فکر و نظر کی ہر پستی سے پیچھا چھڑانے کی سعی پیہم کی، ان روحانی ریاضتوں اور مراقبوں میں علمائے دیوبند نے اجتماعی تقاضوں سے بھی تغافل نہیں برتا، انھوں نے مذہب کی بلند قدروں، حریت، مساوات، صداقت، عدالت سے سرشار ہو کر غیر ملکی ظالمانہ اقتدار کے خلاف بھرپور جدوجہد کی اور اس راہ میں آنے والی مشکلات کا بڑے صبر، عزم اور استقامت سے مقابلہ کیا۔ مولانا محمود حسن دیوبندی، مولانا کفایت اللہ دہلوی اور مولانا حسین احمد مدنی کی متحرک، باوقار اور سپاہیانہ زندگیوں نے تصوف کے خلاف وہم وگمان کے سارے اندیشوں کو یک قلم بے بنیاد قرار دیا کہ وہ (تصوف) زندگی سے فرار کا نام ہے یا وہ صرف شخصی نجات (PERSONAL SALVATION) کا درس دیتا ہے، تصوف میں ایک بلند مقام ''اہل فتوت'' کا ہے، جہاں پر پہنچ کر آدمی بہ قول امام قشیری، مخلوقِ خدا کی خدمت میں سرگرمِ عمل رہتا ہے، دوستوں کی لغزشوں پر پردہ ڈالتا ہے، اپنے آپ کو دوسروں سے فروتر سمجھتا ہے اور خدا کے ماسوا ہر بت کو توڑ دیتا ہے۔ یہ کہنا یقیناً عین انصاف ہوگا کہ علمائے دیوبند کی ممتاز ہستیاں۔ حاجی سید محمد عابد، محمد قاسم نانوتوی، محمد یعقوب نانوتوی، پہلے دن ہی سے اس بادۂ 'فتوت' سے مست تھیں[24]۔ بیسویں صدی میں تو یہ سرمستیاں اور ہی رنگ لائیں جب 'اصحابِ عقل' نے دیکھا کہ اہلِ جنوں کا یہ قافلہ مولانا محمود حسن دیوبندی کی قیادت میں دیوبند کی خانقاہ سے نکل کر برطانوی

استعمار کو دعوتِ مبارزت دے کر لال قلعہ کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس قافلے کے آخری آدمی شاید مولانا حسین احمد مدنی (وفات 1957ء) تھے جو برطانوی ہندوستان میں اپنے شیخ (مولانا محمود حسن) کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے حصولِ آزادی کے لیے سرگرم عمل رہے اور جب آزادی کے بعد برصغیر ہولناک فسادات کی آگ میں جل رہا تھا، تو آپ نے امن پسند طاقتوں کے ساتھ مل کر ہندوستانی مسلمانوں کو بچانے کے لیے بے پناہ کام کیا۔ ان کا یہ کارنامہ دراصل ان روحانی اور اخلاقی قدروں کی فتح تھا، جن کی تربیت انہوں نے مدرسہ دیوبند کی چٹائیوں پر بیٹھ کر حاصل کی تھی۔

یہی وہ روحانی تربیت ہے، جس کا ذکر کرتے ہوئے مولانا محمد طیبؒ (سابق ناظمِ مدرسہ) فرماتے ہیں: ''دار العلوم کے اس مسلک کا دوسرا بنیادی عنصر اخلاق اور تزکیہ ءنفس ہے جو ریاضات و مجاہدات اور سلاسلِ تصوف سے وجود پذیر ہوتا ہے، اس مسلک کے تحت جماعت دیوبند کے اکابر اکثر و بیشتر سلسلہء چشتیہ سے اور بہت سے نقش بندیہ سے وابستہ ہیں''[25]۔ یہ تزکیہ ءنفس جہاں علمائے دیو۔ ے علمی مزاج کو اشعریت کے جبر سے محفوظ رکھتا ہے، وہاں وہ کتاب وسنت کے صحیح مفہوم و مراد کو پانے میں بھی ان کی مدد کرتا ہے، اس نکتہ کی تشریح کرتے ہوئے مولانا محمد طیبؒ فرماتے ہیں: کتاب وسنت کے مرادات، اقوالِ سلف اور ان کے متوارث مذاق کی حدود میں رہ کر محض قوتِ مطالعہ سے نہیں، بلکہ اساتذہ و شیوخ کی صحبت و ملازمت اور تعلیم و تربیت ہی سے ہو سکتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ عقل و درایت اور تفقہ فی الدین بھی جز ہے''[26]۔ مدرسہ دیوبند کا یہی فکری توازن ہے کہ ''دینی شعبوں کے تمام اربابِ فضل و کمال اور راسخین فی العلم خواہ محدثین ہوں یا فقہاء، صوفیاء ہوں یا عرفاء، متکلمین ہوں یا اصولیین، امراء اسلام ہوں یا قضاء اس (مدرسہ) کے نزدیک سب واجب الاحترام اور واجب العقیدت ہیں''[26A]۔ کتاب وسنت کے حقائق و معانی کے ادراک کے لیے روایت و تقلید اور عقل و درایت اور تزکیہ ءنفس کی راہ پر چلنے کا یہ نتیجہ ہے کہ اربابِ دیوبند نے مسلم معاشرے میں کام کرنے

والے ہر صاحب اخلاص کو خواہ اس کے مذہبی افکار سے مدرسہ کو اختلاف ہی کیوں نہ ہو، عزت کی نگاہ سے دیکھا اور اس سے کبھی آویزش نہیں کی، مدرسہ کا یہی فکری اعتدال ہے، جس نے مدرسہ کو مسلم معاشرے کے بنیادی دھارے سے کٹنے نہیں دیا۔

مدرسہ دیوبند کا تیسرا امتیازی وصف یہ ہے کہ وہ دینی تعلیم کا بنیادی مقصد طے کرنے کے بعد اپنی راہ پر چلتا رہا اور ملک کے نئے سیاسی نظام سے اس کی سوچ مرعوب نہیں ہوئی اور یہ کہنا شاید بے جا نہ ہوگا کہ مدرسہ کے معاصر علمی ادارے نئی سیاسی طاقت کی تہذیبی اور ثقافتی اقدار سے مرعوب ہوئے بغیر نہ رہ سکے، مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ صاحبزادہ آفتاب احمد خان مرحوم نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے موضوع پر تقریر کرتے ہوئے کہا تھا: ''پس اصلی تعلیم کا یہ کام ہے کہ ہمارے طالب علموں کی حقیقت بین طبیعتوں کو قوم انگلشیہ کے عالی صفات کے مطالعہ کرنے کا موقع دے۔ اس وقت ان کو معلوم ہو جائے گا کہ تقریباً ہر ایک انگریز کے عمل اور فعل میں برک اور میکالے کم وبیش موجود ہیں، ضرورت اس کی ہے کہ انگریزوں کے متعلق صحیح حالات ہمارے نوعمروں کو معلوم ہوں، یہی وہ اصول ہے جو ابتدا سے علی گڑھ کالج کی تعلیم میں ملحوظ رکھا گیا ہے: انگلش اخلاق کے اعلیٰ نمونے شروع سے طلبہ کے پیش نظر رکھے گئے ہیں۔ ناواقف اصحاب اس اصول کو بعض وقت گورنمنٹ کی خوشامد اور لجاجت پر محمول کرتے ہیں، حالانکہ یہ نہیں سمجھتے کہ دل ودماغ سے غلامی کی سیاہی اور زنگ کو مٹانے کے لیے انگلش اخلاق کے تیزاب سے بڑھ کر اور کوئی مصالحہ نہیں ہے اور جب کہ طلبہ کے دل ودماغ سے ابتدائے عمر سے غلامی کی بو رفع ہوگی تو پھر خوشامد اور لجاجت کیسی؟ ہاں یہ ضرور ہے کہ حقیقی تعلیم وتربیت کا اوّل نتیجہ روشن ضمیری اور فراخ دلی ہونا چاہیے اور اس کا اوّل تقاضا یہ ہے کہ جس میں جو فضیلت اور برتری ہو وہ صاف معلوم ہو جائے اور فیاضی کے ساتھ اس کا اعتراف ہو''[27]۔

برطانوی ہندوستان میں جدید تعلیم کی اہمیت اور اس کے حصول کا مسئلہ کبھی بھی سنجیدہ اہلِ علم کے ہاں محلِ نزاع نہیں رہا۔ ایسے ہی علی گڑھ نے مسلم معاشرے کو بیدار کرنے اور اسے

روحِ عصر کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کے لیے جو کردار ادا کیا ہے وہ بھی ہماری تاریخ کا ایک حصہ ہے، لیکن انگریزی معاشرت اور آداب کو طرزِ زندگی بنانا دوسرا مسئلہ تھا، جس پر روایت پسند دانش مند اپنی رائے رکھتے تھے۔ وہ مرحوم آفتاب احمد کی اس رائے سے اختلاف رکھتے تھے کہ انگلستان کی سرزمین ''صدیوں سے معتدل اور منضبط آزادی کی آب وہوا میں اخلاقی اور دماغی جوہروں کے اعلیٰ نمونے دنیا کے سامنے پیش کر رہی تھی''۔ بے شبہ برک، مورلے اور اس پایہ کے دوسرے اہلِ فکر کی تحریروں سے برصغیر کے دانشوروں کو ایک نئی زندگی ملی تھی، لیکن ایسٹ انڈیا کمپنی نے جو تقریباً ڈیڑھ سو سال تک اہلِ ہند کو سیاسی اور اقتصادی طور پر پامال کرتی رہی، یقیناً ''اخلاقی اور دماغی جوہروں کے اعلیٰ نمونے'' دنیا یا اہلِ ہند کے سامنے پیش نہیں کیے یہی وجہ ہے کہ مدرسہ دیوبند نے اپنے طالب علموں کے سامنے ''انگلش اخلاق کے اعلیٰ نمونے'' نہیں رکھے، اس کا مقصد اس کے سوا کچھ اور نہیں تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو ان کی کھوئی ہوئی منزل کا پتہ بتایا جائے۔

مدرسہ دیوبند کا ایک دوسرا معاصر ندوۃ العلماء لکھنؤ تھا، جس کے اصلاحی پروگرام سے مدرسہء دیوبند کے روحانی رہنما حاجی امداد اللہ صاحب بھی خوش تھے، ندوہ نے اپنے اجلاس کان پور میں جو 12 محرم 1313ھ کو حاجی محمد کفایت اللہ کے مکان پر منعقد ہوا، دارالعلوم کے قیام کے لیے ایک دستور پر غور وفکر کیا، اس میں کہا گیا تھا:

> ''1- تمام طالب علموں کا ایک اسلامی لباس ہوگا اور وہ خاص شرفائے عرب کے طور پر ہوگا۔
>
> 2- تمام طلبہ عرب کے طریقہ پر کھانا کھائیں گے''[28]۔

یوں نظر آتا ہے کہ ندوۃ العلماء نے علی گڑھ کالج کے جواب میں ''شرفائے عرب'' کے اسلامی لباس کو اپنے طالب علموں کے لیے پسند کیا۔ 'شرفائے عرب' کے لباس کی قدر وقیمت کا یہ حال تھا کہ مولانا شبلی مرحوم نے اپنے قیام استنبول میں ایک دن اپنے ایک عرب دوست کے

ہمراہ ترک وزارتِ دفاع کے سیکرٹری سے ملاقات کی، مولانا 'عرب اشراف' کا لباس پہنے
ہوئے تھے، سیکرٹری موصوف نے مولانا کو عرب گداگر تصور کرتے ہوئے چند عثمانی ٹکے مولانا
کی نذر کرنے چاہے، مولانا نے فرطِ حیرت سے پوچھا یہ کیا ہے؟ ہم بھیک مانگنے والے فقراء
نہیں ہیں؟ سیکرٹری موصوف کو مولانا کے عرب ساتھی نے صحیح صورتِ حال سے آگاہ کیا، تو
اسے ندامت ہوئی، لیکن مولانا کو بہت جلد پتہ چل گیا کہ یہاں استنبول میں ''عرب اشراف کا
اسلامی لباس'' کس نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، علی گڑھ اور ندوۃ العلماء کے تعلیمی منشور کے برعکس
اربابِ دیوبند نظریہء اشراف سے خواہ وہ شرقی ہو یا غربی، متاثر نہیں ہوئے، انھوں نے اپنی
سادہ معاشرت کو ترک کرنا گوارا نہیں کیا، صحیح بات تو یہ ہے کہ ان کا تعلق ''قبیلہ اشراف'' سے
نہیں بلکہ عامتہ الناس سے تھا۔ یہی وجہ ہے کہ غریبوں کے دلوں کی دھڑکنوں کو سننے میں ان کے
کان بڑے حساس واقع ہوئے ہیں۔ بے شبہ ان کے ہاں مذہبی تعلیم کا مقصد رضائے الٰہی تھا،
لیکن وہ معاشی زندگی کی اہمیت سے کبھی غافل نہیں رہے، چنانچہ انھوں نے مدرسہ میں شعبہ طب
قائم کیا جس کا چار سالہ نصاب ہے۔ یہ شعبہ اس لیے قائم کیا گیا کہ طالب علم مدرسہ کی بنیادی
تعلیم سے فارغ ہو کر طب کو ذریعہ معاش بنائیں اور پورے سکون و وقار سے اسلامی تبلیغ کا کام
سرانجام دے سکیں، مدرسہ نے اسی غرض یعنی معاشی زندگی کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے
1949ء میں طالب علموں کے لیے جلد سازی اور ہلکی پھلکی صنعت کا بھی شعبہ قائم کیا۔ ایسے ہی
مدرسہ نے طلبہ کے لیے خطاطی کا انتظام بھی کیا۔ ان سب شعبوں کے قیام کا مقصد طالب علموں
کو معاشی مشکلات سے نجات دلانا تھا۔ ان شعبوں نے کہاں تک ترقی کی اور کس حد تک طالب
علموں کو معاشی دباؤ سے آزاد کرایا؟ ہم یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہہ سکتے، مدرسہ سے شائع
ہونے والی رپورٹوں سے ہمیں کوئی زیادہ معلومات نہیں ملیں۔ ان شعبوں کا قیام خواہ کسی پیمانے
پر ہو، اپنی ذات میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اسی سے علمائے دیوبند کی سوچ کا پتہ چلتا ہے، وہ
اپنی منزل اور مشکلاتِ راہ سے آگاہ تھے، انہیں اس بات کا بھی علم تھا کہ حکومت کی ملازمت

ایک معقول اور باوقار ذریعہء معاش تصور کی جاتی ہے۔ لیکن انھوں نے انگریزی ملازمت کو رخصت تصور کیا اور اسے مقامِ عزیمت سے فروتر ہی گردانا، چنانچہ جہاں انھوں نے اپنے طالب علموں کو طب، خطاطی اور جلد سازی کی صنعت سیکھنے کا مشورہ دیا، وہاں انھیں اپنے عمل سے یہ درس بھی دیا کہ اربابِ ہمت نے معاش کی آزاد راہیں خود ہی تلاش کی ہیں۔

القصہ قیام مدرسہ کے بعد تھوڑے ہی عرصہ میں شہرت اور قبولیت عامہ نے آگے بڑھ کر مدرسہ کے قدم لیے، جس پر شاید اہل مدرسہ کو بھی حیرت ہوئی، مذہبی حلقوں میں اس کی اس غیر معمولی پذیرائی کی وجوہ وہی تھیں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا، مدرسہ اپنے پاس ایک ٹھوس پروگرام رکھتا تھا، وہ اپنے مقصد کے بارے میں ایک صاف اور واضح ذہن رکھتا تھا، جس میں کسی قسم کا کوئی ابہام یا الجھاؤ نہیں تھا۔ ایسے ہی اس نے اپنی منزل تک پہنچنے کے لیے جو راہ اختیار کی وہ بھی صاف اور سیدھی راہ تھی، چنانچہ ایک طرف اُس نے عمدہ بنیادوں پر نظم ونسق قائم کیا اور بڑی سختی سے قواعد وضوابط کی پیروی کی، دوسری طرف اس نے درس وتدریس اور تربیت وتزکیہ کے حلقے قائم کیے، جس میں ارباب مدرسہ کے اخلاص وایثار اور زہد وتقویٰ نے بنیادی کردار ادا کیا مدرسہ کے پہلے فارغ التحصیل طالب علم عموماً نہ صرف مذہب کا کتابی علم رکھتے تھے، بلکہ مذہب کی روح میں اترنے کا ذاتی تجربہ بھی، دراصل اسی بات میں ان کی کامیابی کا راز مضمر تھا۔ کیوں کہ مذہب چند بوجھل عقائد یا چند کتابوں کے رٹنے رٹانے کا نام نہیں ہے، یہ تو ایک قلبی یا معنوی تجربے کا نام ہے جو زندگی کے بارے میں انسان کے نقطہء نظر کو یک قلم بدل دیتا ہے، یہ قلبی کیفیت ایک ایسی حقیقت ہے جو ہر شک وشبہ سے بالاتر ہے۔ ہم علم کلام کا تو انکار کر سکتے ہیں، لیکن زندگی کے حقائق کا انکار نہیں کر سکتے۔ چنانچہ مدرسہ کا منتہائے نظر مذہب کا کتابی علم نہیں عرفان ذات ہے۔ وہ اپنے طالب علموں کو اس مقام پر دیکھنا چاہتا ہے جہاں پر وہ "گویا خدا کو دیکھ رہے ہیں"۔ اگر انھیں یہ مقام میسر نہیں آتا تو انہیں کم از کم یہ شعور ضرور ہونا چاہیے کہ "خدا کی نگاہ انھیں دیکھ رہی ہے"۔ مدرسہ کی یہی کرامت تھی جس نے مدرسہ کو مقبول عوام بنایا۔

مدرسہ نے درس وتدریس اور تربیت وتزکیہ کے علاوہ سماجی اصلاح کا بھی بیڑا اٹھایا۔
مدرسہ نے ان رسموں کے خلاف آواز اٹھائی، جنھوں نے مسلمانوں کی سماجی اور معاشی زندگی کو تاراج کررکھا تھا مثلاً بیوہ عورتوں کی دوسری شادی کو عیب اور ننگ تصور کرنا یا عقیقہ، شادی اور ولیمہ کی تقریبات پر سادگی کی بجائے اسراف اور فضول خرچی سے کام لینا، خواہ اس کے لیے قرض ہی کیوں نہ لینا پڑے، لیکن خاندان اور معاشرے میں جھوٹی بڑائی کا ''بھرم'' قائم رہے، گزشتہ صدی میں بیوہ خاتون کا دوسری شادی کرنا۔۔۔ ایک پاپ اور ننگ تصور کیا جاتا تھا۔ شرفاء کے خاندان اسے اپنے لیے رُسوائی کا باعث سمجھتے تھے۔ جب ایک رسم معاشرے میں اپنے قدم جمالیتی ہے، تو پھر اس کے خلاف آواز اٹھانا سب سے بڑا جرم شمار کیا جاتا ہے، چنانچہ بعض نیک بندوں کو مسجد سے اس لیے نکلنا پڑا کہ انھوں نے اپنے وعظ میں بیوگان کے نکاح کا ذکر کردیا تھا، لیکن ان رسموں کی قہرمانی اہلِ حق کو حق گوئی سے نہ روک سکی، مولانا مملوک علی اور مولانا مظفر حسین کاندھلوی نے بڑی ہمت اور بہادری سے نکاح بیوگاں کا کام شروع کیا۔ ان کے بعد مولانا نانوتوی نے اس مشن کو جاری رکھا اور اپنے مشن کو مؤثر بنانے کے لیے اپنی بیوہ بہن کا عقدِ ثانی کردیا۔ مولانا کی اصلاحی کوششوں سے دیوبند اور اس کے گردوپیش میں یہ بری رسم (بیوہ کا نکاح نہ کرنا) ختم ہوئی، ایسے ہی مولانا نے اپنے عقیدت مندوں اور ملنے والوں کو ان بستیوں میں زمین خریدنے سے روکا جہاں پر بیٹیوں کو وراثت میں حصہ نہیں دیا جاتا تھا۔ اس سے علاقہ کے لوگوں میں ایک صحت مند مذہبی شعور پیدا ہوا مولانا کے بعد ان کے جانشینوں نے سماجی اصلاح کا کام برابر جاری رکھا، مولانا اشرف علی تھانویؒ نے 'اصلاح الرسوم' کے نام سے کتاب بھی لکھی جسے ان کے حلقے نے وسیع پیمانے پر پھیلایا، مولانا حسین احمد مدنی اور مولانا محمد زکریا سہارنپوری نے نہ صرف سادگی سے اپنی بیٹیوں کی شادیاں کیں، بلکہ ان شادیوں میں شریک ہونے سے اجتناب کیا جو نام ونمود کے اظہار کا نشان بن گئی تھیں، مولانا مدنی ان تقریبات میں بھی نہیں جاتے تھے جہاں پر بیوی کا مہر فاطمی مہر نہیں ہوتا تھا۔ مولانا کے اس طرز

عمل سے بہت سے لوگوں نے تقریبات کو سادگی سے منایا تا کہ مولانا کی شرکت کی سعادت اور ان کی دعاؤں سے محروم نہ رہیں۔

علمائے دیوبند نے مذہبی افکار کی نشر و اشاعت کے لیے تصنیف و تالیف کو بھی اختیار کیا، ہر چند مولانا نانوتوی اور ان کے پہلے شاگردوں کی تحریریں، وقت کے عام مذہبی رجحانات اور ان کے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکیں، لیکن رفتہ رفتہ ان کی تحریریں مناظرہ و مجادلہ کے اثرات سے پاک ہوتی گئیں، معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد میں مذہبی مناظروں کا اس قدر زور تھا کہ ان سے دامن بچانا ممکن نہ تھا۔ علمائے دیوبند اس میدان میں مجبوراً اترے جس کی وجہ سے مولانا نانوتوی کی تالیفات میں مناظرے کا رنگ غالب ہے۔ صحیح بات تو یہ ہے کہ مولانا کو وہ دل جمعی اور سکون میسر نہ آیا جو فکری زندگی کے لیے ضروری ہے۔ مدرسہ کی سرپرستی، درس و تدریس کی گہما گہمی، عقیدت مندوں کے خطوط جو مذہبی سوالات پر مشتمل ہوتے تھے، کے جوابات، مختلف مذاہب کے باہمی مناظروں میں شرکت، غرضیکہ ان تمام باتوں نے مولانا کو چین سے بیٹھنے نہ دیا۔ مزید یہ کہ مولانا بہت جلد اس جہانِ رنگ و بو سے اُکتا گئے۔ ابھی زندگی کے پچاس برس بھی پورے نہیں کیے تھے کہ موت کا پیغام آ گیا، ان امور کے باوجود ان کی تالیفات میں ان کی فطری ذہانت نے اپنے جوہر دکھائے ہیں۔ انھیں دو دفعہ شاہ جہاں پور کی ایک بستی چاندا پور میں ''میلہ خدا شناسی'' (1875، 1876ء) میں جانا پڑا، جس کا انتظام بستی کے ایک ہندو رئیس منشی پیارے لال نے کیا تھا۔ منشی صاحب نے ایک مذہبی مذاکرے کے لیے ہندو مت، عیسائیت اور اسلام کے نمائندوں کو دعوت دی اور اس مذاکرے کا نام ''میلہ خدا شناسی'' رکھا گیا۔ اس میلے کا انعقاد 7 مئی 1875ء کو عمل میں آیا۔ جس میں منشی صاحب موصوف کی طرف سے مندرجہ ذیل سوالات رکھے گئے:

1۔ دُنیا کو خدا نے کس چیز سے بنایا اور کس وقت اور کس واسطے۔

2۔ خدا کی ذات محیط کل ہے یا نہیں۔

3- خدا عادل اور رحیم ہے، کیسے؟

4- وید، بائبل اور قرآن کے کلام الٰہی پر کیا دلیل ہے؟

5- نجات کیا چیز ہے اور کس طرح حاصل کی جا سکتی ہے؟

اس میلے میں عیسائیوں کی طرف سے چاندا پور میں مشن سکول کے انچارج پادری نولس شریک ہوئے، جو منشی پیارے لال کے دوست تھے، دوسرے سال 1876ء میں ''میلہ خدا شناسی'' میں پنڈت دیانند سرسوتی بھی شریک ہوئے۔ میلے کے نظم و نسق کے لیے پولیس، کلکٹر، مجسٹریٹ بھی موجود تھے۔ میلے کی رپورٹ سے جو ''مباحثہ شاہ جہاں پور'' کے نام سے میرٹھ میں مطبع ضیائی کے مالکان محمد ہاشم علی، محمد حیات اور مولانا فخر الحسن گنگوہی نے مرتب کی۔ پتہ چلتا ہے کہ اس میلے کا مقصد تلاش حق نہیں تھا کچھ اور تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ منشی پیارے لال نے پادری نولس اور پنڈت سرسوتی سے مل کر میلے کی تفصیلات (موضوع، وقت کی تحدید، سوالات کی ترتیب) پہلے ہی طے کر لی تھیں جس سے مولانا نانوتوی اور مسلم وفد خوش نہیں تھا۔ حتیٰ کہ مجلس انتظامیہ کے ایک ممبر موتی میاں جو چاندا پور کے ایک مسلمان رئیس تھے، کو کہنا پڑا: ''یہ بات بالکل سازش اور اتفاق باہمی (ہندوؤں اور عیسائیوں) پر دلالت کرتی ہے''۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ میلے کا مقصد مسلمانوں کو کھلے اجلاس میں نیچا دکھانا تھا، بہر حال مولانا نے اس میلے میں تقریر فرمائی اور بتایا کہ صرف خدا ہی کی ذات ہے جو عبادت کی مستحق ہے۔ ایسے ہی رسول اکرمؐ جو نہ صرف تمام پیغمبروں سے افضل ہیں بلکہ سلسلۂ نبوت کی آخری کڑی بھی ہیں۔ مولانا نے عیسائیت اور ہندومت کے بعض افکار پر تنقید بھی کی، لیکن ویدوں اور ہندوؤں کے مقدس مذہبی رہنماؤں کو برا بھلا کہنے سے اجتناب کیا۔ مولانا کی تقریر سے سننے والوں پر، خاص طور پر مسلمانوں پر ایک خاص کیفیت طاری ہوگئی اور یوں مسلمانوں کو برسرِ عام رُسوا کرنے کی سازش ناکام ہوگئی۔

1878ء میں مولانا کو ایک دوسرے مناظر کے سلسلے میں رُڑکی جانا پڑا۔ ہُوا یوں کہ

پنڈت دیانند سرسوتی نے رُڑکی میں ایک کھلے اجلاس کو خطاب کرتے ہوئے مسلمانوں کو بت پرست قرار دیا اور کہا کہ مسلمان دوسروں کو تو بت پرست کہتے ہیں، لیکن خود اپنی خبر نہیں لیتے، کعبہ کی پوجا کرتے ہیں، جو پتھروں کی ایک عمارت ہے، مولانا کو اطلاع ہوئی تو آپ ناسازی طبع کے باوجود رڑکی پہنچے اور پنڈت جی کو کھلے اجلاس میں مذاکرہ کی دعوت دی، لیکن پنڈت جی تیار نہ ہوئے۔ مولانا نے ہر ممکن طریق سے پنڈت جی کو بات چیت کرنے کے لیے تیار کرنا چاہا۔ لیکن پنڈت جی نے ایک نہ سنی اور رڑکی سے چلے گئے۔ مولانا نے پنڈت جی کے اعتراضات کا جواب بر سر عام دیا اور پھر اسے قبلہ نما کے نام سے کتابی صورت میں جمع کر دیا۔ یہ کتاب اب دوبارہ 1969ء میں دارالعلوم دیوبند ہی سے شائع ہوئی ہے جس پر تشریحی نوٹ مولوی اشتیاق احمد صاحب نے لکھے ہیں، لیکن ہمیں لکھتے ہوئے دُکھ ہوتا ہے کہ مولوی اشتیاق احمد نے بعض مقامات پر اپنے تشریحی نوٹوں میں دِقّتِ نظر سے کام نہیں لیا مثلاً مولانا نانوتوی نے اپنی تقریر میں ایک جگہ ویدوں اور اچاریہ شنکر کے بارے میں کہا: ''ہاں! جب یہ لحاظ کیا جائے کہ باتفاق ہنود بید اور اپنکھد (بید کو وید اور اپنکھد کو اُپنشد بھی کہتے ہیں) سب کتابوں کی نسبت پرانی ہیں اور اُپنکھدوں میں شنکراچارج (اس کو اچاریہ بھی کہتے ہیں) کا قِصّہ اور ان کی تفسیر کرنا اقوال وید کو مذکور ہے اور شنکراچارج کو کل پانسو چھ سو برس گزرے ہیں، تو یقین ہو جاتا ہے کہ مہابھارت میں جس انشقاق (قمر) کا ذکر ہے۔ وہ اور انشقاق ہے، یہ انشقاق نہیں جو زمانہء محمدیؐ میں واقع ہوا، کیونکہ اس صورت میں بید اور اپنکھدوں کی عمر بھی پانسو چھ سو سال سے کم ہی ہوگی''۔ (ص 84) مولانا نانوتوی کے اس بیان پر فاضل شرح نویس لکھتے ہیں: ''بید اور اپنکھدوں کے بارے میں جو کچھ حضرت شمس الاسلامؒ (مولانا محمد قاسم) نے قیاس کیا ہے، اس کی تائید شیخ سعدی علیہ الرحمتہ کے ایک مقالہ سے بھی ہوتی ہے جو اپنی منظوم کتاب ''بوستاں'' میں انھوں نے تحریر فرمایا ہے۔۔۔ (سعدی) فرماتے ہیں:

مہیں برہمن را ستودم بلند

که اے پیر تفسیر استاد ژند

بتقلید کافر شدم روز چند

برہمن شدم در مقالات ژند

اس شعر سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کتب وید در حقیقت مقالاتِ ژند کا ترجمہ ہیں یا ان سے ماخوذ ہیں''۔۔۔اس سے یہ ثابت ہورہا ہے کہ 656ھ میں یہاں کے برہمنی مذہب کی اصل کتاب ''استا اور ژند'' تھی، یہ بات قرین قیاس ہے کہ مذکورہ بالا سن ہجری کے بعد اس کو ماخذ بنا کر اس کے کل یا بعض مقالات کو سنسکرت میں منتقل کر کے وید بنائے گئے''۔ (ص 84، 85 حاشیہ) مولوی اشتیاق احمد کا یہ تشریحی نوٹ کسی تبصرہ کا محتاج نہیں۔ بے شبہ شیخ سعدی شعر و ادب کی دنیا میں بلند مقام رکھتے ہیں، لیکن انہیں علمی حلقوں میں کبھی بھی ہندومت پر سند تسلیم نہیں کیا گیا، ویدوں کے بارے میں اہلِ نظر جانتے ہیں کہ ''ان کی تالیف کے بارے میں کوئی حتمی بات نہیں کہی جاسکتی، کیونکہ ان میں سے اکثریت کی زبان نہایت فصیح ہے، لیکن سکالرز کی اکثریت کے ہاں اس کا زمانہ پندرہ سو اور بارہ سو سال قبل از مسیح قابلِ قبول ہے''۔ رہا شنکر اچاریہ کا عہد، تو آپ کو آٹھویں صدی عیسوی کا مایہ ناز فلسفی قرار دیا گیا ہے۔ برہمن فلسفہ میں اس سے بڑا کوئی نام نہیں، ہندو فکر پر شنکر اچاریہ سے بڑھ کر کسی دوسرے مفکر نے اثر نہیں ڈالا''۔ یہ باتیں مذہب اور عام معلومات سے متعلق کسی بھی مستند دائرۃ المعارف میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ یہ شنکر اچاریہ وہی ہیں جن کے بارے میں علامہ اقبالؒ نے کہا تھا: ''ہم گہرے فلسفیانہ شعور میں ہندومت کی برتری کو تسلیم کرتے ہیں''۔ ظہور اسلام کے بعد عربوں کی تاریخ شاندار عسکری فتوحات کا ایک طویل سلسلہ ہے، اس نے انھیں ایک ایسا طرزِ زندگی اختیار کرنے پر مجبور کیا، جس میں فلسفہ و علوم کے عظیم میدانوں میں نسبتاً خاموش فتوحات کرنے کے لیے بہت ہی کم فرصت تھی، اسی لیے وہ (عرب) کپل (KAPIL) اور شنکر اچاریہ (SANKARACHARYA) جیسی شخصیتیں نہ پیدا کرسکے نہ کرسکتے تھے''[29]۔

مولانا مرحوم نے قبلہ نما، میں بعض دوسری باتیں بھی لکھی ہیں، جو میدانِ مناظرہ میں شاید سود مند ہوں، لیکن علمی کتاب میں انھیں مشکل ہی سے جگہ ملے گی، مثلاً مولاناؒ ایک جگہ فرماتے ہیں: ''احادیث اہلِ اسلام میں یہ بات مصرح ہے کہ خانہ کعبہ اور بیت المقدس کی تعمیر میں چالیس برس کا تفاوت ہے اور یہ بھی بعض روایات میں ہے کہ اول روئے زمین پر فرشتوں نے کعبہ اور بیت المقدس کو بنایا تھا، مگر طوفانِ نوح میں وہ دونو تعمیریں آسمان پر اٹھائی گئیں''۔ (ص 257)۔

ہمیں یقین ہے کہ اگر مولاناؒ آج زندہ ہوتے، تو وہ نہ صرف اپنی کتابوں پر نظرِ ثانی فرماتے بلکہ مدرسہ کے نصابِ تعلیم میں بھی تقابل ادیان کے مضمون کا اضافہ فرماتے، مولاناؒ کے عہد میں ہندو دھرم پر تحقیق وتنقید کا وہ کام اہلِ علم کے سامنے نہیں آیا تھا، جو آج ہمارے سامنے ہے۔ یہی حال اسلامیات میں کلاسیکی ادبیات کا ہے، مدرسہ کے نصاب میں تقابلِ ادیان کے مضمون کا اضافہ کوئی جدت یا بدعت نہیں ہوگی، بلکہ اپنے اسلاف کی علمی روایت کا احیاء ہوگا۔ عبد الکریم شہرستانی، ابن حزم اور البیرونی نے اپنی تصنیفات میں دوسرے مذاہب کے بارے میں بھی لکھا ہے۔ آج دوسرے مذاہب کا مطالعہ کرنے کے لیے وقت نے جو آسانیاں ہمیں فراہم کر دی ہیں، وہ شاید ہمارے اسلاف کے حصہ میں نہیں آئیں۔ چنانچہ موجودہ وقت میں تقابلِ ادیان کے مضمون سے تغافل برتنا ہماری علمی زندگی کے لیے کسی طرح بھی سود مند نہیں۔

مولاناؒ نے قبلہ نما میں اپنے دل پسند موضوع یعنی رسول کریمؐ کی ختم نبوت کے اسرار ورموز پر بھی لکھا ہے، مولانا نے اس اہم مسئلہ پر لکھتے ہوئے کہا ہے کہ رسولِ اکرمؐ کی نبوت ذاتی ہے، جس سے دوسرے انبیاء کرام نے فیض پایا ہے، جیسے سورج کی روشنی اس کی ذاتی ہے، چاند یا ستاروں کی روشنی سورج کی رہین منت ہے۔ اسی طرح تمام انبیاء کی نبوت آفتابِ نبوت (رسول اکرمؐ) کی رہین منت ہے۔ مولاناؒ نے اس سلسلہ میں مزید کہا کہ رسولِ اکرمؐ کی ذاتِ گرامی تجلی اوّل ہے۔ جو ذات باری تعالیٰ کے تمام کمالات ومحاسن کی مظہر ہے، چنانچہ حقیقت

محمدیہ کہ خدائی کمالات ومحاسن کی جلوہ گاہ ہے، مصدرِ کائنات ہے''اس لیے ملائکہ ہوں یا جنّات، بنی آدم ہوں یا حیوانات، کمال علمی وعملی میں اسی طرح حضرت خاتم صلی اللہ علیہ وسلم کے دستِ نگر ہوں گے جیسے قمر وکواکب دستِ نگر آفتاب''۔۔۔سوحضرت رسولِ عربی صلی اللہ علیہ وسلم کو 'بمقابلہ خداوند عالم' بوجہ مصدریت عالمِ امکان ایسا سمجھیے جیسا بمقابلہء بادشاہِ ہفت اقلیم بادشاہ اصغر ہوتا ہے''۔ (ص 392،403)، مولانا نے تقریباً یہی باتیں اپنی کتاب ''اجوبہ اربعین'' میں کہی ہیں۔ اسی مضمون کوانھوں نے اپنی کتاب 'آب حیات' اور 'تحذیر الناس' میں بیان کیا ہے کہ رسول اکرمؐ کی نبوت بالذات ہے اور دوسرے انبیاء کی نبوت بالعرض۔ مولانا مرحوم کے انہی خیالات کوکہ رسول اکرمؐ کی نبوت ذاتی ہے، مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے اپنے تشریحی نوٹس میں جومولانا محمود حسن کے ترجمہ قرآن پر ہیں، (دیکھیے سورۃ احزاب، آیت خاتم النبیین) اور مولانا محمد طیب نے اپنی کتاب 'آفتاب نبوت' میں بڑی خوبصورتی سے پیش کیا ہے۔

مولانا نانوتویؒ نے 'اجوبہ اربعین' میں جواصحابِ تشیع کے چند سوالات کے جواب میں ہے، حرمتِ متعہ پر عمدہ بحث کی ہے، اس بحث میں شادی کا مسئلہ بھی زیر بحث آیا ہے کہ وہ نفسانی خواہشات کی تسکین کے لیے نہیں بلکہ حصولِ اولاد کے لیے ہوتی ہے، مزید یہ کہ ایام حمل میں ماں کے دل ودماغ میں جوخیالات وجذبات دوڑتے ہیں یا اس کی آنکھیں جن مناظر کو دیکھتی ہیں، ان سے بچہ متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، یہی وجہ ہے کہ حضرت جبریل، حضرت مریم کے پاس انسان کی شکل میں آئے، اگر فرشتے کی صورت میں سامنے آتے تو حضرت مریم خوف زدہ ہوجاتیں، جس سے حضرت مسیحؑ کے اخلاق متاثر ہوتے اور ان کے کردار میں بزدلی اور خوف کے اثرات دیکھے جاتے، یہ بات محتاجِ بیان نہیں کہ ایک پیغمبر کا بلند کردار اس قسم (بزدلی) کی آلائشوں سے پاک ہوتا ہے۔ مولانا کے اس لطیف نکتہ پر یہاں ایک دوسرے واقعہ کا ذکر بے جانہ ہوگا، کہتے ہیں:

''فرانس میں خوب صورت والدین کا بچہ جب سیاہ رنگ اور حبشیوں کی

سی صورت پر پیدا ہوا، تو ڈاکٹروں کو اس اختلاف پر سخت حیرت ہوئی، تحقیق سے ثابت ہوا کہ زمانۂ حمل میں ماں کی نشست کے سامنے ایک حبشی کا سٹیچو (مجسمہ) رہا کرتا تھا، جس کی سیاہی اور رنگ کا اثر نگاہوں کے ذریعہ دماغ میں پہنچا اور ذہن کو اس طرف غیر معمولی توجہ ہوگئی، اسی کا نتیجہ ہے کہ بچے کو والدین کی صورت سے کوئی تعلق نہ رہا اور اسی حبشی کی ڈیل ڈول پر پیدا ہوا''[30]۔

مولانا نے ''اجوبہ'' میں حرمتِ متعہ پر وزنی دلائل دیے ہیں، مولانا نے ان آثار کی نفیس توجیہ کی ہے جن میں حلتِ متعہ کا ثبوت ملتا ہے۔ مولانا نے باغِ فدک کے مسئلہ پر بھی لکھا اور یہ ''نکتہ'' پیدا کیا کہ وراثت مرنے والی کی جائیداد میں جاری ہوتی ہے، رسول اکرمؐ پر میراث کی آیت کا اطلاق نہیں ہوتا، کیوں کہ آپ اپنی قبر میں زندہ ہیں۔ آپ کے جسدِ اطہر پر موت اُس طرح وارد نہیں ہوئی، جس طرح وہ دوسرے انسانوں پر وارد ہوتی ہے، مولانا نے اسی ''نکتے'' کو اپنی دوسری کتاب 'آبِ حیات' جوان کی کتاب 'ہدیۃ الشیعہ' کا ضمیمہ ہے، پیش کیا ہے۔ مولانا نے اس بحث میں شیعہ علماء کے افکار کو بھی پیش کیا ہے۔ آپ نے علامہ حلّی کی 'منہاج الکرامہ' کے حوالہ سے لکھا ہے:

> ''جب حضرت فاطمہ نے فدک کے بارے میں حضرت ابوبکرؓ کو نصیحت کی تو آپ نے اس کے متعلق تحریر لکھ دی اور فدک حضرت فاطمہ کو واپس کر دیا''۔ (اجوبہ ص 307)

ہم یہاں مولانا مرحوم کی تحریروں پر مفصل تبصرہ کرنا نہیں چاہتے، اس کی جگہ اس کتاب کا حصہ دوئم ہے، جو علمائے دیوبند کے علمی اور سیاسی افکار سے متعلق ہے، یہاں ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ مولانا نانوتویؒ صحیح معنی میں ایک عالم اور عارف باللہ تھے وہ شریعتِ مقدسہ کے احکام اور ان کے فلسفہ سے آگاہ تھے اور معنوی زندگی کے اسرار و رموز سے باخبر، وہ بہ قول صاحب

مذہب منصور'' حضرتِ امام اعظم اور حضرت محی الدین ابن عربی اور مجدد الف ثانی کے کمالات اور حالات کا نہایت معتقد تھے۔ عمل ان کا حنفی تھا مگر ہر سنت کے اتباع میں بہت خیال رکھتے تھے''۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے افکار میں ایک اعتدال اور توازن ہے۔ کہتے ہیں کہ انھوں نے اپنے عہد کے حالات کے پیش نظر مسلمانوں سے کہا تھا کہ وہ ''ہندو مسلم اتحاد کی غرض سے گائے کی قربانی ترک کر سکتے ہیں''[31]۔ اسی قسم کا مشورہ بابر نے ہمایوں کو دیا تھا، اس مشورے سے مولانا کی گہری سوچ کا پتہ چلتا ہے، ہماری ''مجلس معارف القرآن' دارالعلوم'' سے اپیل ہے کہ وہ مولاناؒ کی تحریروں کا ایک خوبصورت انتخاب شائع کرے، جس میں افکار، خیالات اور لطائف تو مولانا کے ہوں، لیکن اسلوبِ بیان اور الفاظ وتراکیب کا سانچہ نیا ہو، ہمیں امید ہے کہ اہلِ علم ایسے انتخاب کا خیر مقدم کریں گے۔

مولانا محمود حسن (1851ء۔1920ء)

علمی دنیا میں مولانا محمد قاسم نانوتوی کا تخلیقی کارنامہ حصولِ علم کے لیے سنگ وخشت کی عمارتوں کا قیام یا قرطاس وورق پر حرف وحکایت کے نقوش کو ثبت کرنا نہیں ہے ان کا تخلیقی کارنامہ ان کے وہ شاگرد ہیں، جنھیں ان کے آتشیں نفس نے نئی زندگی عطا کی ہے اور جنھوں نے مولانا کے مقدس مشن کو آگے بڑھانے کے لیے جدوجہد کی ہے۔ ان شاگردوں میں سرِ فہرست مولانا محمود حسن ہیں جو آج برصغیر کے مذہبی حلقوں میں شیخ الہند کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔ مولانا محمود حسن نے اپنے علم وفضل اور زہد وتقویٰ سے مدرسۂ دیوبند کو دارالعلوم کے مقام تک پہنچایا اور پھر اس کا رشتہ تحریک آزادی کے ساتھ جوڑا، جس نے آگے چل کر برصغیر کی سیاسی تاریخ میں ایک منفرد کردار ادا کیا۔

مولانا دارالعلوم کے پہلے طالب علم ہیں، وہ ابھی درسِ نظامی کی تحصیل سے فارغ نہیں ہوئے تھے کہ 1872ء میں مدرسہ ہی میں پڑھانا شروع کر دیا اور اپنی خداداد ذہانت کا لوہا منوایا حتیٰ کہ چھ سال بعد آپ نے اپنے استاد محترم (مولانا نانوتوی) کی زندگی ہی میں صحیح بخاری

کا درس دیا۔ مولانا نے تقریباً 44 سال تک مسندِ تدریس پر بیٹھ کر تعلیم و تربیت کا تاریخی کارنامہ سرانجام دیا۔ مولانا کے عہد میں مدرسہ کی شہرت و مقبولیت دور دور تک پھیل گئی اور ان کے حلقہء تدریس سے ایسے لوگ باہر آئے جو ایک مدت تک ملک کی مذہبی، اخلاقی اور سیاسی زندگی میں پیش پیش رہے۔ مولانا محمد انور شاہ کشمیری، مولانا عبید اللہ سندھی، مولانا شبیر احمد عثمانی، مفتی کفایت اللہ دہلوی اور مولانا سید حسین احمد مدنی (رحمتہ اللہ علیہم) اسی کہکشاں کے ستارے ہیں جو مولانا کے آفتاب علم کے نور سے جگمگا رہی ہے۔ مولانا نے تعلیم و تربیت کے ساتھ ساتھ تصنیف و تالیف کا کام بھی جاری رکھا مولانا نے اپنی جوانی میں 'ادلہ کاملہ اور ایضاح الادلہ' کے نام سے دو کتابیں لکھیں، جن میں نماز سے متعلق چند فروعی مسائل میں حنفی نقطہء نظر بیان کیا، یہ کتابیں دراصل پنجاب کے ایک عالم کے جواب میں لکھی گئی ہیں، جنھوں نے دعویٰ کیا تھا کہ نماز میں رفع یدین، قرأت فاتحہ خلف الامام، آمین کا جھراً کہنا، غرضیکہ ان مسائل میں حنفی مؤقف اور رائے خلافِ سنت ہے، مولانا نے حنفی مؤقف کی تائید میں لکھا، لیکن اسلوبِ بیان میں ''نوجوانی کی تیزی اور شوخی نمایاں ہے''۔ اسی سلسلہ کی ایک کتاب 'احسن القریٰ' بھی ہے جس میں دیہات میں نماز جمعہ کے قیام کا مسئلہ زیر بحث آیا ہے۔

مولانا نے ایک دوسری کتاب ''جهد المقل فی تنزیه المعزو المزل'' کے نام سے لکھی، یہ کتاب دراصل شاہ اسماعیل شہید کے ناقدین کے جواب میں ہے۔ جنھوں نے مسئلہ امکانِ کذب اور امکانِ نظیر پر نہ صرف مولانا شہید سے اختلاف کیا بلکہ ان کے خلاف رکیک زبان بھی استعمال کی، جس کی وجہ سے مولانا کو مجبوراً قلم اٹھانا پڑا، امکانِ کذب کا مسئلہ ایک پرانا مسئلہ ہے، اسلام کے صدرِ اوّل میں یہ سوال اٹھا کہ قرآنِ مجید میں گناہِ کبیرہ کے مرتکب کے لیے (اگر وہ بن توبہ کیے مرجائے) عتاب کی جو وعید آئی ہے، کیا یہ وعید پوری ہو کر رہے گی؟ معتزلہ اور خوارج نے کہا کہ ہاں! یہ وعید پوری ہو کر رہے گی، ایسا کرنا (گناہ کبیرہ کے مرتکب کا سزا پانا) خدا کے لیے واجب ہے، اگر خدا نے ایسا نہ کیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ

خدا نے وعید کی جو خبر دی تھی، وہ صحیح نہیں تھی، اس صورت میں خدا کے لیے کذب اور وعدہ خلافی لازم آتی ہے، حالانکہ اس کی ذات ہر عیب و نقص سے پاک اور منزہ ہے۔ آگے چل کر اس بحث کا رشتہ خدا کی ذات سے جوڑ دیا گیا اور کہا گیا کہ کیا خدا ظلم کرنے یا جھوٹ بولنے پر قادر ہے؟ ایک گروہ نے کہا کہ یہ باتیں (ظلم کرنا یا جھوٹ بولنا) اس کے دائرہ قدرت میں تو داخل ہیں، لیکن ان کا صدور ممکن نہیں کیوں کہ یہ امر اس کی قدوسیت کے منافی ہے، دوسرے گروہ نے کہا کہ ظلم یا کذب خدا کے دائرہ قدرت میں داخل ہی نہیں کیوں کہ یہ بات اس کی شان کمال کے منافی ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مسلمانوں کے تمام فرقوں کے ہاں۔ معتزلہ ہوں یا اشاعرہ، خوارج ہوں یا شیعہ۔ خدا کی ذاتِ گرامی ہر نقص و قبح سے پاک ہے، تنزیہ کا یہی تصور ہے جس نے معتزلہ سے امکانِ کذب کا انکار کرایا اور ''تـنـزيـة'' کا یہی تصور ہے جس نے اشاعرہ سے امکانِ کذب کا اقرار کرایا، وہ یوں کہ ان کے ہاں قدرت کا یہی تقاضا ہے، اگر وہ ظلم یا کذب پر قادر نہیں، تو اس سے خدا کا ''عجز'' لازم آتا ہے جو ایک نقص ہے، جس سے خدا کی ذات بالاتر ہے۔ اشاعرہ نے مزید کہا کہ یہ تصور کہ خدا ظلم کرنے پر قادر ہے لیکن اس کا صدور اس کی ذاتِ پاک سے محال ہے۔ نظریہ تنزیہ کے زیادہ شایان شان ہے۔

رہا امکانِ نظیر کا مسئلہ تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مثیل و نظیر پیدا کرنے پر قادر ہے۔ مولانا شہید ان دونوں مسائل میں امکان کے قائل ہیں، البتہ ان کا صدور محال جانتے ہیں۔ مولانا فضل حق مرحوم امتناعِ نظیر کے قائل ہیں، واقعہ یہ ہے کہ دونوں (مولانا شہید اور مولانا فضل حق) امکانِ نظیر کو عملاً محال گردانتے ہیں، لیکن نظری طور پر ایک (مولانا شہید) امکانِ نظیر کے قائل ہیں اور دوسرے امتناعِ نظیر کے، حقیقت یہ ہے کہ خدا کی قدرت اور مشیت کا مسئلہ ایک خاص فکری اور قیاسی مسئلہ ہے، جسے علم کلام کی کلاسیکی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔

مولانا موصوف نے اپنی کتاب میں اہلِ سنت کا مؤقف بیان کیا اور علمِ کلام کے پرانے

ابحاث پر۔ کلام اللہ، کلام لفظی، کلام نفسی، قرآن کے الفاظ کا قدیم یا حادث ہونا۔ تفصیل سے لکھا، یہ قدیم بحث اب شاید اہلِ علم کے لیے اپنے اندر دلچسپی کا کوئی سروسامان نہیں رکھتی، لیکن مولانا موصوف نے مجبوراً اس مشکل اور نازک مسئلہ پر قلم اٹھایا اور بڑی خوبی سے اسے نبھایا، لیکن اس حقیقت سے مجالِ انکار نہیں کہ اس قسم کے مسائل نے مسلمانوں کے باہمی اختلاف و نزاع میں شدت پیدا کی، شاید یہی وجہ ہے کہ مولانا ممدوح اپنی پختہ عمر میں اس قسم کے مسائل میں الجھنے کی بجائے مسلمانوں کے بنیادی مسائل سے سروکار رکھتے تھے۔

واقعہ یہ ہے کہ مولانا کی علمی زندگی کا شاہکار، جس نے مولانا کی علمی زندگی کو وقار اور تقدس بخشا، قرآن مجید کا ترجمہ وتفسیر ہے۔ یہ ترجمہ دراصل شاہ عبدالقادر دہلوی کے کامیاب اردو ترجمہءقرآن کا نقشِ ثانی ہے۔ مولانا نے ترجمہءقرآن کے مقدمہ میں شاہ صاحب کے ترجمہ کی فنی خوبیوں اور ادبی لطافتوں پر خوبصورت بحث کی ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا عربی اور اردو زبان کے مزاج سے گہری شناسائی رکھتے ہیں، کیونکہ قرآن مجید جیسی منفرد کتاب کا ترجمہ وہی کرسکتا ہے جو دونوں زبانوں کے مزاج، ترکیب، محاوروں اور اسالیبِ بیان سے واقف ہو، اسے علم ہو کہ ترجمہ میں اردو کے کون سے الفاظ، جملے اور محاورے، قرآن مجید کے حکیمانہ اسلوب بیان کی نزاکتوں اور لطافتوں کی صحیح ترجمانی کرسکتے ہیں، چنانچہ مولانا مرحوم نے ''اپنے ترجمہ'' میں متروک الفاظ کی جگہ نئے الفاظ کا انتخاب کیا اور وہ بھی علماء ہی کے تراجم سے، ایسے ہی آپ نے بعض مقامات پر محاوروں پر نظر ثانی کی، مولانا نے یہ کام بڑی محنت اور ریاضت سے جاری رکھا، ابھی چھ پاروں کا ترجمہ کرپائے تھے کہ انھیں ابتلا و آزمائش کا مرحلہ پیش آگیا، مولانا 1917ء میں مکہ مکرمہ میں تھے کہ شریف حسین آف مکہ نے انگریز کے اشارے پر مولانا کو حرم کعبہ میں گرفتار کرکے جدہ میں برطانوی حکومت کے سپرد کردیا۔ برطانوی حکومت نے مولانا اور ان کے چند جاں نثار ساتھیوں کو مالٹا میں نظر بند کردیا، مولانا نے بڑے سکون اور وقار کے ساتھ نئی آزمائش کا سامنا کیا اور اسے اپنے علمی مشاغل پر اثر انداز

ہونے کی اجازت نہیں دی، مولانا تین سال تک مالٹا میں رہے اور اسی اسیری میں ترجمہء قرآن کا کام پورا کیا، پہلی چار سورتوں کے تفسیری نوٹ بھی مکمل کیے، 1920ء میں آپ کو رہا کر دیا گیا، مولانا وطن پہنچے ہی تھے کہ چھ ماہ کے بعد نومبر 1920ء میں آخرت کے لیے رختِ سفر باندھ لیا۔ مولانا کی رحلت کے بعد مولانا شبیر احمد عثمانی (وفات 1949ء) نے بقایا تفسیری نوٹ مکمل کیے، مولانا عثمانی نے بڑی کامیابی سے اپنے سلیس، شگفتہ اور دلنشیں اسلوب میں قرآن کے مطالب بیان کیے، چونکہ یہ تفسیری نوٹ مختصر اور جامع ہیں اور ان میں پورے حزم واحتیاط سے تفسیر بالروایت کا التزام کیا گیا ہے، اور علمی مسائل کے بیان میں علمی آداب کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے، اس لیے اس ترجمہ وتفسیر کو عالمگیر مقبولیت نصیب ہوئی اور قرآنِ مجید کے طالب علموں نے اس سے بہت فائدہ اٹھایا، افغانستان میں اس کا فارسی اور پشتو زبان میں ترجمہ شائع کیا گیا، الغرض اس ترجمہ وتفسیر سے دار العلوم کے علمی وقار میں اضافہ ہوا۔

مولانا نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں دو نمایاں علمی کام سرانجام دیے، جن سے ان کی بالغ نظری، گہری بصیرت اور روحِ عصر سے ان کی شناسائی کا پتہ چلتا ہے:

1- مولانا قران مجید کی تفسیر وتاویل سے گہرا شغف رکھتے تھے، اسی شغف کا نتیجہ موجودہ ترجمہء قرآن ہے، جس کا اوپر ذکر ہوا۔ اگر مولانا کچھ مدت اور دنیا میں رہ جاتے، تو ہمیں یقین ہے کہ وہ قرآن مجید کے مطالعہ وتحقیق کے لیے دار العلوم میں ایک مستقل شعبہ قائم کرتے، جو قرآن کے انگریزی اور ہندی ترجمے کا بیڑہ اٹھاتا۔ ارباب مدرسہ کو اس امر پر غور کرنا چاہیے کہ موجودہ وقت میں دار العلوم قرآن مجید کے پیغام کی اشاعت کے لیے انگریزی اور ہندی زبانوں میں کیا کچھ کر سکتا ہے؟ نیز یہ کہ اس سلسلہ میں مشرق اور مغرب میں جو علمی کام ہو رہا ہے، دار العلوم کا شعبہ تصنیف وتالیف اس سے کہاں تک آگاہ ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ موجودہ وقت میں کسی علمی ادارے کا اپنے معاصر اداروں سے الگ تھلگ رہنا ممکن نہیں رہا۔

2- مولانا اپنی وفات سے چند دن قبل اپنی بیماری اور بڑھاپے کے باوجود علی گڑھ تشریف

لے گئے اور علم کے قدیم اور جدید دھاروں کو یک جا کرنے کی کامیاب کوشش کی، جس کے نتیجہ میں جامعہ ملیہ، اسلامیہ، دہلی، وجود میں آیا۔ مولانا نے علی گڑھ کے طالب علموں کو خطاب کرتے ہوئے کہا:

''اے نونہالانِ وطن! جب میں نے دیکھا کہ میرے اس درد کے غم خوار (جس سے میری ہڈیاں پگھلتی جا رہی ہیں) مدرسوں اور خانقاہوں میں کم اور سکولوں اور کالجوں میں زیادہ ہیں، تو میں نے دیوبند اور علی گڑھ کا رشتہ جوڑا، کچھ بعید نہیں کہ بہت سے نیک نیت مجھ کو اپنے بزرگوں کے مسلک سے منحرف بتائیں، لیکن اہلِ نظر سمجھتے ہیں کہ جس قدر میں علی گڑھ کی طرف آیا، اس سے کہیں زیادہ علی گڑھ میری طرف آیا''[32]۔

یہاں پر مولانا نے اپنے خطاب میں ''اپنے بزرگوں کے مسلک'' کی طرف جو اشارہ کیا ہے، اس سے مراد غالباً مولانا محمد یعقوب کا وہ خط ہے جو آپ نے (مولانا محمد یعقوب) مرحوم سید احمد کے ایک خط کے جواب میں لکھا تھا، اور اس امر پر معذرت کی تھی کہ وہ (محمد یعقوب) اور مولانا محمد قاسم نانوتوی، علی گڑھ مسلم کالج کی مشاورتی کمیٹی کے ممبر بننے سے معذور ہیں۔ سر سید مرحوم نے مولانا محمد یعقوب کے اس خط پر اپنے مخصوص انداز میں تبصرہ بھی کیا تھا[33]۔ مولانا شیخ الہند نے اپنے بزرگوں کے اس مسلک (عزلت نشینی) کے خلاف علی گڑھ سے رشتہ استوار کرنا ضروری جانا، کیوں کہ وقت کا تقاضا یہی تھا اور اسی تعاون میں مسلم جماعت کا ملی مفاد مضمر تھا۔ مولانا کے اس تاریخی خطاب سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح ہوگا کہ دار العلوم کے نصابِ تعلیم پر نظر ثانی کا کام مسلسل جاری رہنا چاہیے، مولانا کی علمی تمناؤں کو پورا کرنے کی یہی ایک صورت ہے کہ علم کے جدید دھارے کو جس کی نمائندگی علی گڑھ کے حصہ میں آئی ہے، دار العلوم اپنے نصابِ تعلیم میں جذب کر لے اور مسلمانوں کے نظامِ تعلیم کی تاریخی وحدت کو واپس لانے

کے لیے اپنا کردار ادا کرے۔ وقت کا یہی مطالبہ ہے اور برصغیر کے اجتماعی حالات کا یہی تقاضا۔

جیسا کہ ہم نے پہلے کہا ہے کہ مولانا نے دارالعلوم کا رشتہ برصغیر کی تحریکِ آزادی سے جوڑا، جس کی وجہ سے دارالعلوم نے سیاسی میدان میں ایک منفرد کردار ادا کیا اور مولانا کے سیاسی افکار کی روشنی میں اپنی سیاسی راہوں کا تعین کیا۔ مولانا اور دارالعلوم کے سیاسی افکار پر تبصرہ اس وقت ہمارے موضوع سے خارج ہے، اس کی جگہ کتاب کی جلد دوئم ہے۔

مولانا شیخ الہند (محمود حسنؒ) کے بعد بھی ان کے ممتاز شاگردوں اور عقیدت مندوں نے تصنیف و تالیف کا کام جاری رکھا، مولانا اشرف علی تھانوی یا مولانا شبیر احمد عثمانی کی شخصیت اور علمی خدمات پر لکھنے کے لیے ایک علیحدہ کتاب کی ضرورت ہے۔ یہاں پر ہم یہ لکھنے پر مجبور ہیں کہ مولانا تھانوی کی تفسیر ''بیان القرآن'' ایک سنجیدہ اور قیمتی تفسیر ہے۔ مولانا عبدالماجد دریا آبادی کے معروف و مفید ترجمہ و تفسیر کا بنیادی مأخذ تفسیر بیان القرآن ہی ہے۔ مولانا تھانوی نے اپنے آپ کو تربیت و تزکیہ اور سلوک و تصوف کے لیے وقف کر دیا تھا۔ اس لیے انھوں نے اس میدان میں ٹھوس اور مفید خدمات سرانجام دیں، روحانی امراض کی دریافت اور ان کے علاج کے لیے انھوں نے جو نازک اور لطیف نکتے پیدا کیے ہیں، وہ تصوف کا قیمتی سرمایہ ہیں، جس سے مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت نے کسبِ فیض کیا ہے، وقت کے جدید مسائل بھی علمائے دیوبند کی نگاہوں سے اوجھل نہیں رہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے سیکولرازم پر مقالات لکھے اور بعض مقامات پر مسلمانوں کے متضاد مؤقف پر تنقید کرتے ہوئے لکھا:

> ''مسلمان اقلیت میں ہوں تو سیکولرازم کو بہتر نظامِ حکومت جانتے ہیں، اکثریت میں ہوں تو ''اسلامی حکومت'' کا نعرہ لگاتے ہیں، یہ خود غرض سیاست نہیں تو کیا ہے؟ یہ 'مؤقف' اسلام کے فلسفہ اخلاق، تعلیمات کے خلاف ہے، فقہ کی کتابوں میں ہے کہ اگر غیر مسلم ہمارے تاجر پر

ایک روپیہ ٹیکس لیتا ہے تو ہمیں اس سے کم لینا چاہیے، اس لیے کہ ''نحن احق بالمکارم والاخلاق''، اگر غیر مسلم حکومت سیکولرازم اختیار کرتی ہے اور تمام مذاہب کے ساتھ یکساں سلوک روا رکھتی ہے، تو یہی بات ہمیں اپنے ملک میں غیر مسلموں سے کرنی چاہیے''[34]۔

مولانا نے مسلمانوں کو سیاست میں حقیقت پسندی کی راہ پر چلنے کا مشورہ دیتے ہوئے کہا:

''اسلام حقائق کا مذہب ہے اس کی نگاہ اعلیٰ مقصد پر رہتی ہے وہ کسی عنوان پرستی کا قائل نہیں اگر ایسا ہوتا تو صلح حدیبیہ وجود میں نہ آتی، دنیا میں امن واماں، عدل وانصاف کا قیام، عام انسانوں کی فلاح و بہبود، رفاہیت کا سروساماں تیار کرنا، اسلامی حکومت کا قیام ہے،۔۔۔ شخصی حکومت، ڈکٹیٹرشپ، اسلامی بھی ہوسکتے ہیں غیر اسلامی بھی، اسی طرح سیکولر، اسلامی اور غیر اسلامی بھی ہوسکتا ہے اگر اس میں اسلام کا قانونِ عدل نافذ ہے، تو اسلامی ہے''[35]۔

ہر چند ارباب دیوبند نے اسلام کے سیاسی نظام پر زیادہ نہیں لکھا، لیکن انھیں اس بات کا شدت سے احساس تھا کہ اس موضوع پر پوری مسلم دنیا نے کچھ نہیں لکھا، واقعہ یہ ہے کہ عہدِ حاضر میں اسلام کے سیاسی نظام پر لکھنا ایک ''نازک مسئلہ'' ہے، کیوں کہ نہ صرف عوام بلکہ علماء تک اپنے ''سیاسی نظام'' پر تنقید سننے کے لیے تیار نہیں ہیں، علی عبدالرزاق کی معروف کتاب ''اصول الحکم فی الاسلام'' پر 1924ء میں علمائے ازہر اور مرحوم رشید رضا نے علمی تنقید کی بجائے جو جذباتی راہ اختیار کی، اس سے اہل علم واقف ہیں، لیکن علمائے دیوبند نے سیاست میں اس تلخ حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا:

''جہاں تک ہمارے معلومات ہیں، میں وثوق سے کہتا ہوں کہ قاضی

القضاۃ علامہ ابو الحسن ماوردی رحمتہ اللہ علیہ، متوفی ۱۰۵۸ء، اوّل وہ بزرگ ہیں، جنھوں نے پورے نظامِ اسلام کو کسی قدر بسط و تفصیل کے ساتھ یک جا کرنے کے لیے قلم اٹھایا ہے، جزاہ اللہ عنی وعن المسلمین، اس کے بعد علامہ رشید رضا، مدیر المنار، خلافت کے مسئلہ پر المنار کے صفحات میں مضامین لکھتے رہے۔۔۔ یہ کتنی بدقسمتی ہے کہ تمام مسائل پر مستقلاً متعدد تصانیف موجود ہیں، لیکن کیا ''نظام اسلام'' پر بھی کوئی کامل و مکمل تالیف موجود ہے۔۔۔ علمائے ربانیین اور علومِ شرعیہ کے ماہرین سے ایک بڑی کوتاہی یہ ہوئی ہے کہ اجتماعی زندگی اور حکومت اور سیاست مدن سے متعلق جو ان کے (علما) فرائض تھے، ان سے کسی نہ کسی وجہ سے چشم پوشی کی گئی، اور کما حقہ فرض ادا نہیں کیا''[36]۔

یہ الفاظ مولانا ابو المحاسن محمد سجاد نے جمعیت علمائے ہند کے اجلاس مراد آباد (1935ء) سے خطاب کرتے ہوئے کہے، علمائے دیوبند کے کھلے اجلاس میں انہی کے ایک فرد کا یہ کہنا کہ تیرہ سو برس میں مسلم دنیا نے سیاست کے موضوع پر صرف دو کتابیں لکھی ہیں، اخلاقی جرأت کا کام ہے۔ یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو تلاش حق کے لیے ذوق مطالعہ و تحقیق رکھتا ہو، اور قبولیتِ عامہ کے فتنہ سے آشنا۔ اس علمی مزاج اور تاریخی شعور کے باوجود ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ دار العلوم نے سیاسی موضوع پر کوئی دقیق علمی کام نہیں کیا، جس سے ہمیں اپنا سیاسی محاسبہ کرنے اور ژولیدگی فکر سے نجات حاصل کرنے میں مدد ملتی۔ وقت کے بعض ضروری مسائل بھی ان کی نگاہِ التفات کا مرکز نہ بن سکے، موجودہ وقت میں ہیگل اور مارکس نے اپنی فلسفیانہ تحریروں سے نہ صرف لاکھوں انسانوں کے طرزِ فکر کو متاثر کیا ہے، بلکہ پوری دنیا کے ایک بڑے حصہ پر اس کے سیاسی و معاشی نظام کو تہ و بالا کر کے اپنا نظام بھی قائم کر دیا ہے، جس سے پوری دنیا کے نظام ہائے سیاست و معیشت متاثر ہوئے ہیں۔ مغرب میں اصحابِ علم اور اربابِ

سیاست کے علاوہ مذہبی علماء نے بھی دونوں کے افکار کا سنجیدگی سے جائزہ لیا ہے، جس سے مارکس کی تحریروں کے جلو میں آنے والی مادی یلغار کو جو آرٹ، فلسفہ، سیاست، تاریخ سے متعلق صدیوں پرانے انسانی افکار کو تاراج کرتی ہوئی سرزمین مذہب کی طرف بڑھ رہی تھی، روکنے میں مدد ملی، واقعہ یہ ہے کہ مغرب میں انیسویں صدی کے صنعتی انقلاب نے مزدوروں کے لیے نئی مشکلات پیدا کر دی تھیں، سرمایہ داروں نے بڑی بے رحمی سے محنت کشوں کا استحصال کیا اور اپنی شرائط پر ان کی محنت کو خریدا، اس نازک وقت میں مارکس نے غریب مزدوروں کی آزادی کے لیے اپنا فلسفہء عمل پیش کیا جس میں اس نے نہ صرف اپنے وقت کے سیاسی نظام کو چیلنج کیا، بلکہ اجتماعی زندگی سے متعلق صدیوں پرانے انسانی افکار کو بھی چیلنج کیا، اس کی رائے میں اقتصادی مسائل معاشرہ میں بنیادی کردار ادا کرتے رہتے ہیں، ہم مذہب، آرٹ، سیاست، سائنس کے میدان میں انسانی سرگرمیوں کی داستاں کو اقتصادی و معاشی مسائل سے الگ کر کے سمجھ نہیں سکتے، مارکس بقول رسل یہ سمجھتا ہے کہ دنیا جدلیاتی فارمولہ کے مطابق ارتقا کر رہی ہے، لیکن وہ ہیگل سے اس بات پر قطعی اتفاق نہیں کرتا کہ اس ارتقاء کے پیچھے کون سی طاقت کام کر رہی ہے ۔۔۔ مارکس کے نزدیک یہ طاقت مادہ (MATTER) ہے روح (SPIRIT) نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مادہ اور انسان کے باہمی تعلقات ہی دراصل یہی طاقت ہیں، جس کا سب سے اہم حصہ انسان کا طریقہء پیداوار ہے"[37]۔ چنانچہ مارکس یہ سمجھتا ہے کہ سوسائٹی ہمیشہ انہی لوگوں کے زیر اثر رہی ہے جو ذرائع پیداوار کے مالک تھے اور جب کبھی نئے ذرائع پیداوار کا انکشاف ہوتا ہے تو اقتدار اسی طبقہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، جو نئے ذرائع پیداوار کا مالک ہوتا ہے۔ چنانچہ حکمران گروہ کی غلامی سے رہائی کی ایک ہی راہ ہے اور وہ ہے ذرائع پیداوار کو اجتماعی ملکیت میں دے دینا[38]۔ بہر نوع مارکس کی زوردار تحریروں نے دنیا کی بزم سیاست و معیشت میں ایک ہنگامہ برپا کر دیا۔ برصغیر میں علامہ اقبال کی بعض سحر آفریں نظموں اور جواہر لال نہرو کی خوب صورت تحریروں نے اس صدی کی تیسری اور چوتھی دہائی میں

ہمارے نوجوانوں کو مارکس، لینن اور سوشلزم کا شیدا بنا دیا تھا اور وہ اشتراکیت کے علاوہ کسی دوسری حقیقت کو ماننے کے لیے تیار نہیں تھے۔ علامہ اقبال کی شہرۂ آفاق نظم ''لینن (خدا کے حضور میں)'' آج بھی برصغیر کے لاکھوں انسانوں کے کانوں میں گونج رہی ہے۔ مغربی تمدن، سیاست اور معیشت کی حقیقت کو آشکارا کرنے میں اردو ادب نے اس سے بہتر شاید ہی کوئی دوسری نظم لکھی ہو، اس نظم میں لینن خدا سے یوں ہمکلام ہے۔

وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود؟
وہ آدم خاکی کہ جو ہے زیر سماوات؟

☆

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات
بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگیؔ مدنیت کے فتوحات

☆

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دُنیا ہے تیری منتظرِ روز مکافات

غرضیکہ برصغیر کی اجتماعی زندگی میں اشتراکیت نے ایک تلاطم بپا کر رکھا تھا، لیکن مذہبی حلقے اس نئی صورتِ حال کا صحیح اندازہ نہ لگا سکے، چنانچہ دارالعلوم نے نہ تو سوشلزم یا کمیونزم پر کوئی علمی کتاب لکھی اور نہ ہی جمہوری یا سیاسی نظام پر کوئی تحقیقی کام کیا، صحیح بات تو یہ ہے کہ علماء کی پوری جماعت نے۔ خواہ اس کا تعلق کسی بھی مکتب خیال سے ہو۔ اس موضوع پر نہیں لکھا،

البتہ مرحوم مولانا مودودی نے 1939ء میں ہیگل اور مارکس کے فلسفہء تاریخ پر دو ایک عمدہ مضمون لکھے، مولانا ابوالکلام آزاد نے سورۃ التوبہ کی تفسیر میں نہایت ہی اختصار سے سوشلزم پر ایک پرمغز اور قیمتی نوٹ لکھا، واقعہ یہ ہے کہ اس اہم موضوع پر دارالعلوم کی طرف سے کسی علمی کتاب کا نہ آنا اس لیے موجبِ حیرت ہے کہ اربابِ دیوبند 1919ء سے لے کر 1947ء تک عملی طور پر تحریک آزادی میں پیش پیش رہے اور معرکہ ہائے سیاست کی رونق ایک حد تک ان کی متحرک اور ہنگامہ پرور شخصیتوں پر موقوف رہی۔ ہمیں یقین ہے کہ اگر دارالعلوم کی طرف سے سیاست اور سوشلزم کے موضوع پر چند علمی کتابیں بازار میں آگئی ہوتیں، تو اس سے پڑھے لکھے لوگوں کو اپنی فکری اور سیاسی الجھنوں کو دور کرنے میں مدد ملتی۔ یہاں تک سیاست اور سوشلزم کے علاوہ مسئلہ قادیانیت پر بھی دارالعلوم کے شعبہ تصنیف نے کوئی علمی اور تنقیدی کام شائع نہیں کیا۔ حالانکہ یہ مسئلہ اُدھر ایک صدی سے مسلمانوں کے لیے قلق واضطراب کا باعث بنا ہوا ہے۔ اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ میں مسلم قوم کے حصہ میں بھی فتح ونصرت کی خوشیاں اور شکست وہزیمت کی تلخیاں آئی ہیں، لیکن انیسویں صدی میں مسلم جماعت کو قادیانیت کی شکل میں جس نئے مسئلہ سے واسطہ پڑا ہے وہ اپنی نوعیت میں منفرد ہے، قادیانیت نے ختمِ نبوت سے متعلق مسلمانوں کے بنیادی عقیدے پر سوال اُٹھائے اور اس بنیادی مسئلے پر قرآن مجید کے واضح اور غیر مبہم بیان کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں (سورہ احزاب آیت نمبر 40) کو پہلی بار عجمی زبان نے اپنی وضع کردہ اصطلاحوں کی روشنی میں دیکھا اور ختم نبوت کے مفہوم میں نبوت کے ایک نئے تصور ''ظلِ نبوت'' کو داخل کیا۔ یہ تصور قرآن مجید اور عرب روایات کے لیے یک قلم اجنبی ہے۔ ان نئی تاویلات نے نہ صرف مسلمانوں کے شعور واحساس کو مجروح کیا بلکہ ان کی فکری اور عملی توانائیوں کے رُخ کو بھی بدلنے کی کوشش کی۔ یوں نظر آتا ہے کہ دارالعلوم کے شعبہ تصنیف وتالیف نے نبوت اور ختم نبوت کے مقدس موضوع کے ضمن میں مرزا غلام احمد صاحب کے دعاوی پر لکھنا نبوت کی توہین جانا، چنانچہ اس نے مسئلہ قادیانیت

پر کسی علمی کتاب کو شائع کرنا مناسب نہیں سمجھا، ہر چند برطانوی ہندوستان میں دارالعلوم، اس کی حلیف اور حریف مسلم جماعتوں اور دوسرے اہل علم نے اس مسئلہ کے مہلک اثرات کے ازالہ کے لیے عملی طور پر کام کیا، لیکن پھر بھی اس مسئلہ پر لکھنے کی ضرورت برابر محسوس کی جاتی رہی یہ دیکھ کر خوشگوار حیرت ہوتی ہے کہ اس مسئلہ پر موجودہ صدی میں جن لوگوں نے دلیل و منطق اور فلسفیانہ بصیرت سے لکھا، ان کا تعلق علماء کی جماعت سے نہیں تھا، مثلاً علامہ اقبالؒ، آپ نے ختم نبوت کی فلسفیانہ تشریح کرتے ہوئے کہا:

"رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کے دروازے کو بند کرنے کا مقصد یہ ہے کہ آدمی اپنے مکمل شعور کے لیے اپنے ہی وسائل پر اعتماد کر سکے، اسلام میں مذہبی پیشوائیت اور موروثی بادشاہت کا خاتمہ، قرآن مجید میں عقل و تجربہ پر مسلسل زور اور یہ امر کہ فطرت اور تاریخ بھی انسانی علم کے ماخذ ہیں، غرضیکہ یہ سب امور نظریہ ختم نبوت کے مختلف مظاہر ہیں"[38A]۔

مرزا غلام احمد صاحب قادیانی (وفات 1908ء)

واقعہ یہ ہے کہ مرزا صاحب نے گزشتہ صدی میں جب خدمتِ اسلام کا نعرہ لگایا، اس وقت مسلم جماعت سیاسی، اقتصادی اور علمی میدان میں اپنی حریف طاقتوں سے بری طرح شکست کھا چکی تھی، وہ کسی مردِ غیب کی منتظر تھی جو اس کی منتشر طاقتوں کی شیرازہ بندی کر سکے۔ نہ صرف مسلم عوام "مہدی" کی آمد کا بے تابی سے انتظار کر رہے تھے۔ بلکہ علماء اور مشائخ بھی مہدی کی آمد کا یقین کیے بیٹھے تھے۔ نفحاتِ مکیہ (حاجی امداد اللہؒ مہاجر مکی کے سوانح) کے مؤلف نے لکھا ہے کہ مکہ مکرمہ میں بعض لوگوں کا دعویٰ تھا کہ وہ عن قریب مقام مہدویت سے نوازے جائیں گے، سید علی بغدادی کا جو بہ قول مؤلف صاحب کشف و کرامت ہیں، دعویٰ تھا کہ انھوں نے آنے والے مہدی کو خانہ کعبہ میں نماز پڑھتے دیکھا ہے، وہ (مہدی) بس ایک دو سال میں

ظہور پذیر ہونے والے ہیں [38B]۔

اس مقبولِ عوام مذہبی تصور کے علاوہ دہلی کے مذہبی حلقوں میں ''امکانِ نظیر'' کے مسئلہ پر بھی مناظرہ ومجادلہ کا بازار گرم تھا۔ مزید یہ کہ بعض ممتاز علماء ختم نبوت کی بحث میں لفظ ''بالفرض'' اور ''اگر'' کا سہارا لیتے ہوئے یہ لکھ گئے کہ ''بالفرض'' اگر رسولِ اکرمؐ کے بعد بھی کوئی نبی آ جائے تو اس سے آپ کے افضل الرسل اور خاتم الانبیاء ہونے پر کوئی حرف نہیں آئے گا، ختم نبوت پر لکھتے ہوئے ''نکتہ آفرینی'' پیدا کرنے کی یہ کوشش ایک نئی مذہبی بحث کا موجب بن گئی۔ غرضیکہ سیاسی اور اقتصادی طور پر ایک شکست خوردہ جماعت کے عام مذہبی تصورات اور علمائے وقت کے سقیم اور لاطائل مجادلات نے مرزا غلام احمد اور ان کے ساتھی حکیم نورالدین صاحب کے فکری اور نفسیاتی سانچے کو تیار کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ مرزا صاحب اپنی خاندانی وجاہت کے زوال پر بھی افسردہ دل تھے جس کا ذکر انھوں نے برطانوی ملکہء معظمہ کے نام اپنی دو تحریروں: تحفہ قیصریت اور ستارہ قیصر میں کیا ہے، ان کی تمنا تھی کہ وہ ملکہء معظمہ کے شاہی خط سے نوازے جائیں وہ ایسے خط کو اپنے کھوئے ہوئے خاندانی اعزاز کی بحالی کے لیے ضروری خیال کرتے تھے، لیکن ان کی یہ تمنا پوری نہ ہوئی، یہی تمنا ان کے صاحبزادے مرزا بشیرالدین کے دل میں بھی مچلتی رہی۔ انھوں نے دوسری جنگ میں وائسرائے کو قادیاں آنے کی دعوت دی، لیکن مسلمانوں اور قادیانیوں کے باہمی کشیدہ تعلقات کی وجہ سے گورنر پنجاب نے وائسرائے کو قادیاں نہ آنے کا مشورہ دیا اور یوں ایک بار پھر یہ ''دنیاوی اعزاز'' ہاتھ سے نکل گیا۔ یاس وناامیدی کی اس فضا میں حکیم نورالدین صاحب نے جو بہ وجوہ اپنی مہدویت کا دعویٰ کرنے سے قاصر تھے، اپنے ساتھی مرزا صاحب کو اس منصب کے لیے تیار کیا، چنانچہ جواں ہمت مرزا صاحب نے اپنی قسمت آزمائی کے لیے مذہبی میدان کا انتخاب کیا، مرزا صاحب نے اپنی منزل تک پہنچنے کے لیے 1880ء میں غیر مسلم جماعتوں کو دعوتِ مبارزت دی اور ''براہینِ احمدیہ'' کے نام سے ایک ضخیم کتاب لکھنے کا اعلان کیا، جس میں آپ نے اسلام کی

حقانیت پر لکھتے ہوئے جارحانہ انداز بیان اختیار کیا جو شکست خوردہ قوموں کو بہت پسند آتا ہے، چنانچہ مرزا صاحب عام مسلمانوں اور بعض علمائے ظاہر کے حلقوں میں بہت مقبول ہوئے، لیکن اہلِ نظر نے اسی کتاب سے مرزا صاحب کی سوچ اور اس کی 'نئی سمت' کا سراغ لگا لیا تھا، مرزا صاحب نے اس کتاب میں جہاں اس بات کا اعلان کیا کہ قرآن کے پیغام اور تعلیمات میں کسی قسم کی تحریف یا ترمیم کا خطرہ نہیں ہے، اس لیے کسی نئی شریعت یا نئے الہام کا نزول ممکن نہیں اور آں حضرتؐ ''حقیقت میں خاتم رسل ہیں''۔ وہاں انھوں نے اپنے دعاوی اور الہامات کا ذکر کرتے ہوئے اپنے آپ کو حضرت مسیحؑ کا مثیل بھی قرار دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ حکیم نورالدین مرزا صاحب سے ان کے نئے منصب کے بارے میں بات چیت کرتے رہتے تھے۔ ہر چند ابتداء میں مرزا صاحب نے ازراہ عجز وانکساری اپنے آپ کو نئے منصب کا اہل نہیں سمجھا، لیکن حکیم صاحب کی سعی وکاوش رائگاں نہیں گئی، مسیح موعود کا تخیل جو حکیم صاحب نے مرزا صاحب کو دیا تھا، مرزا صاحب کے لاشعور میں پڑا رہا اور آہستہ آہستہ لاشعور سے شعور کی طرف سفر کرتا رہا۔ حتیٰ کہ مرزا صاحب نے 1891ء میں اپنے مسیح ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ ایک وقت تھا کہ انھوں نے حکیم صاحب کے مشوروں کے جواب میں لکھا تھا:

''درحقیقت اس عاجز کو مثیلِ مسیح بننے کی کچھ حاجت نہیں، یہ بننا چاہتا ہے کہ خدا تعالیٰ اپنے عاجز اور مطیع بندوں میں داخل کر لیوے''[39]۔

لیکن مرزا صاحب نے اسی خط میں حکیم صاحب کے مشورہ کو پوری طرح مسترد بھی نہیں کیا، چنانچہ اسی مکتوب میں لکھتے ہیں:

''لیکن ہم ابتلاء سے کسی طرح بھاگ نہیں سکتے، خدا تعالیٰ نے ترقیات کا ذریعہ صرف ابتلاء ہی کو رکھا ہے''۔

لیکن بہت جلد وہ وقت آ گیا کہ مرزا صاحب نے رمز و کنایہ کی زبان سے ہاتھ اٹھا لیا اور اپنی کتاب فتح اسلام میں کھل کر یہ کہا:

''سواس عاجز کو۔۔۔ حضرت مسیح کی فطرت سے ایک خاص مشابہت

ہے، اور اسی فطرتی مشابہت کی وجہ سے مسیح کے نام پر یہ عاجز بھیجا گیا،

۔۔۔ مَیں آسمان سے اُترا ہوں، ان پاک فرشتوں جو میرے دائیں

بائیں تھے۔''

مرزا صاحب نے نئے ''منصب'' پر فائز ہونے کے بعد بڑے بڑے دعوے کیے جن کا

خلاصہ یہ ہے۔

1- وہ (مرزا صاحب) مسیح موعود ہیں لیکن روایات میں آیا ہے کہ نزولِ مسیح دمشق میں ہوگا،

لیکن مرزا صاحب نے اس ''مشکل'' کو حل کرتے ہوئے کہا: ''دمشق کا لفظ محض استعارہ کے طور

پر استعمال کیا گیا ہے''۔ کیوں کہ دمشق اور قادیاں میں ''یزیدی الطبع'' اور شیطان صفت لوگ بستے

ہیں، وقت کی یہ ستم ظریفی بھی دیدنی ہے کہ ازالہء اوہام میں تو مرزا صاحب نے دمشق اور قادیاں

میں خبث و شیطنت کو وجہء مماثلت قرار دیا، لیکن جب انھوں نے 1899ء میں ملکہء معظمہ کی

خدمت میں ''ستارہ قیصر'' کے نام سے درخواست پیش کی تو انھوں نے ہندوستان میں برطانوی

حکومت کے استحکام کے لیے اپنی خاندانی خدمات کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھا کہ وہ ملکہ کے عہد

عدل پرور میں مسیح بن کر آئے ہیں اور ان کا گاؤں ''قادیاں''، حضرت مسیح کی جائے پیدائش

''ناصرہ'' سے مماثل ہے، اور دونو میں وجہء مماثلت ''روحانیت'' ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''سو یہ مسیح موعود جو دنیا میں آیا، تیرے ہی وجود کی برکت اور دلی نیک

نیتی اور سچی ہمدردی، کا ایک نتیجہ ہے۔۔۔ غرض ناصرہ اور اسلام پور

قاضی (بہ قول مرزا صاحب قادیاں کا اصل نام) کا لفظ ایک بڑے پر

معنی نام ہیں، جو ایک ان میں سے روحانی سرسبزی پر دلالت کرتا ہے،

دوسرا روحانی فیصلہ پر، جو مسیح موعود کا کام ہے''[40]۔

2- مرزا صاحب کا دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنی وفات سے اڑھائی ہزار

برس بعد حضرت عبداللہ بن عبدالمطلب کے گھر میں جنم لیا اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے نام سے پکارے گئے، نیز یہ کہ رسول اکرمؐ کے سارے کمالات ظلی طور پر ہم کو (مرزا صاحب) عطا کئے گئے ہیں[41]۔

3- جو لوگ آپ کو نبی نہیں مانتے، وہ ''شقی ازلی ہیں، جو دوزخ کے بھرنے کے لیے پیدا کئے گئے ہیں''[42]۔

واقعہ یہ ہے کہ ایک آدمی مرزا صاحب کے دعاوی، الہامات، مناظرانہ طرزِ فکر اور مجادلہ اسلوب بیان کو دیکھ کر یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ آخر مرزا صاحب کی اس درازنفسی کا مقصد کیا ہے؟ جہاں تک ان کے دعویٰ نبوت کا تعلق ہے، تو اس کے بے بنیاد ہونے کے لیے یہی بات کافی ہے کہ قرآن مجید نے رسول اکرمؐ کے بعد ایسی نبوت کا دروازہ یک قلم بند کر دیا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید آج اپنی اصلی شکل میں انسان کے ہاتھ میں موجود ہے اور اس نے زندگی کے بنیادی اور مابعد الطبیعاتی مسائل کا جواب بھی دے دیا ہے۔ اب 'نئی نبوت' یا مہدویت زندگی کے کس معمہ کو حل کرے گی؟ خود مرزا صاحب کی مثال ہمارے سامنے ہے کہ ان کے دعوئے 'مسیحیت' نے مسلمانوں اور ان کے ماننے والوں کے درمیان نفرت و کدورت اور بغض و عناد کی دیواریں کھڑی کرنے کے سوا اور کوئی کام نہیں کیا۔ اگر ان کے ماننے والے مرزا صاحب کے دعاوی کو ''شطحیات'' پر محمول کرتے اور مسلمانوں کا سماجی مقاطعہ کرتے ہوئے انھیں دائرہ اسلام سے خارج نہ کرتے، تو شاید غریب مسلمانوں کے دل اس قدر زخمی نہ ہوتے۔ بہر نوع رسولِ اکرمؐ کے بعد کسی 'نئی نبوت' کا اعلان خواہ اس کی کوئی بھی صورت ہو، مسلم معاشرے کو ایک نئی گروہ بندی سے روشناس کرانا ہے اور گروہ بندی خواہ وہ کسی نام سے ہو خوفناک نتائج پر منتج ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔

ہم نے پہلے لکھا ہے کہ مرزا صاحب نے اپنی منزل (اپنی کھوئی ہوئی خاندانی وجاہت کو حاصل کرنا) تک پہنچنے کے لیے مذہب کی راہ اختیار کی، چنانچہ ان کا دعویٰ مسیحیت اسی ''راہِ

سلوک'' کا ایک ''مقام'' ہے، جس کا مقصد حکمران طاقت کا قرب حاصل کرنا ہے۔ چنانچہ اس قرب کو حاصل کرنے کے لیے انھوں نے برطانوی ملکہ معظمہ کو اس امر کی اطلاع دی کہ وہ دو چیزوں کی اصلاح کے لیے ''مبعوث'' ہوئے ہیں۔

1۔ مسلمان بہ قول مرزا صاحب ''دین کے لیے تلوار کے جہاد کو اپنے مذہب کا ایک رکن سمجھتے ہیں اور اس جنوں سے ایک بے گناہ کو قتل کر کے ایسا خیال کرتے ہیں کہ گویا انھوں نے ایک بڑے ثواب کا کام کیا ہے''۔ چنانچہ مسلمانوں کو اس ''عیب'' سے پاک کرنا۔

2۔ دوسرا عیب مسلمانوں میں بہ قول مرزا صاحب یہ ہے کہ ''وہ ایک ایسے خونی مسیح اور خونی مہدی کے منتظر ہیں جو ان کے زعم میں دنیا کو خون سے بھر دے گا''۔

مرزا صاحب نے مسلمانوں کی ان ''دونوں غلطیوں'' کا ذکر کرنے کے بعد اپنی ''آمد'' کے مقاصد کو بیان کرتے ہوئے کہا: ''مجھے خدا نے اس لیے بھیجا ہے کہ ان غلطیوں (''دین کے لیے تلوار سے جہاد کرنا اور خونی مسیح کا انتظار'') کو دور کروں اور قاضی یا حکم کا لفظ جو مجھے عطا کیا گیا ہے، وہ اس فیصلہ کے لیے ہے''[43]۔ ہمیں علم نہیں کہ مسلمانوں کی کون سی جماعت اپنے مذہب کی اشاعت کے لیے تلوار پر اعتماد کرتی ہے، یا وہ انسانی بستیوں کو ویران کرنے کے لیے کس خونی مہدی کی منتظر ہے، واقعہ یہ ہے کہ مرزا صاحب برطانوی حکومت کے خلاف مسلح جدوجہد کو یا غیر ملکی حکومت کے خلاف قومی و ملی جذبات و عواطف کو برطانوی حکومت کے استحکام کے لیے خطرناک تصور کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ مسلمانوں کو ان کے اس مؤقف سے ہٹانے کے لیے ''دعویٰ مسیحیت'' کا سہارا لیتے ہیں۔ حالانکہ وہ یہ کام ''مسیحیت'' کا اعلان کیے بغیر بھی کر سکتے تھے، جیسا کہ ان کے معاصر مرحوم سر سید احمد خان نے کیا، مرحوم سر سید نے حالات کی سنگینی کے پیش نظر مسلمانوں کو برطانوی حکومت کی وفاداری کا درس دیا، لیکن یہ درس انھوں نے کسی مذہبی فتنہ کو کھڑا کیے بغیر دیا، انھوں نے مسلمانوں کی خدمت کے لیے علی گڑھ میں علمی ادارہ بھی قائم کیا۔ جس نے آگے چل کر برصغیر کی مسلم سیاست میں ایک کردار ادا کیا، افسوس! مرزا صاحب اپنے بلند بانگ

دعاوی کے باوجود مسلمانوں کو علی گڑھ یونیورسٹی یا دارالعلوم کا سا کوئی تحفہ نہ دے سکے، بلکہ انھوں نے مسلمانوں کو اس ''جرم'' کی بناء پر دائرہ اسلام سے خارج کردیا کہ وہ مرزا صاحب کے دعاوی کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ مرزا صاحب کے یہ دعاوی نہ صرف مسلمانوں کے لیے شدید قلق واضطراب کا موجب بنے، بلکہ غیر مسلم بھی ان دعووں کو ماننے کے لیے تیار نہ ہوئے۔ فارقوہر (FAR QUHAR) کو مرزا صاحب کی تحریروں کو پڑھنے کے بعد کہنا پڑا: ''وہ اپنے دعویٰ مسیحیت میں شعوری طور پر دخیل (IMPOSTOR) ہونے کے بجائے خود فریبی کا شکار تھے، البتہ ایک آدمی مشکل ہی سے اس بات کا یقین کرے گا کہ مرزا صاحب اپنے سارے دعوؤں اور بیانات میں مخلص ہیں''[44]۔ مرزا صاحب اپنی ''ظلی نبوت'' کے بارے میں شعوری یا لاشعوری طور پر خود فریبی کا شکار ہوئے ہوں، یا انھوں نے حکومتِ وقت سے کسی دنیاوی اعزاز حاصل کرنے کے لیے شعوری طور پر مسلمانوں کی 'مذہبی اصلاح کا بیڑہ اٹھایا ہو (ملاحظہ ہو ستارۂ قیصر) جو بھی صورت ہو ان کی تحریک آگے چل کر بدقسمتی سے مسلمانوں کے مقابلہ میں ایک متوازی تحریک کی شکل اختیار کرگئی اور ''مذہبی اصلاح'' کا نام لینے والی جماعت شعوری یا لاشعوری طور پر مذہبی فتنہ و فساد کا موجب بن گئی، یہ ایک ایسی تاریخی حقیقت ہے جس سے شاید ہی کوئی منصف مزاج آدمی انکار کرسکے۔ بہرنوع مرزا صاحب کے دعویٰ مسیحیت کا علمی طور پر جائزہ لینا وقت کا تقاضا ہے۔ دارالعلوم کو سنجیدگی سے اس تقاضے کا جواب دینا چاہیے تھا۔

واقعہ یہ ہے کہ دارالعلوم تصنیف وتالیف کے میدان میں ابھی تک کوئی امتیازی مقام حاصل نہیں کرپایا۔ یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہے کہ اس کا رسالہ، دارالعلوم، علمی مجلّہ نہیں ہے، اسے علمی حلقوں میں ''معارف، اعظم گڑھ یا برہان'' دہلی کا مقام بھی حاصل نہیں۔ اردو کے ساتھ ساتھ دارالعلوم کو ایک سہ ماہی انگریزی اور ہندوستانی مجلّے کا بھی انتظام کرنا چاہیے۔ موجودہ وقت میں اس امر سے تغافل برتنا صحیح نہ ہوگا۔

☆☆☆

باب: پنجم

حرفِ آخر

جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے کہ علمائے دیوبند کے مذہبی اور سیاسی افکار کا مفصل تذکرہ اس کتاب کی جلد دوئم میں آئے گا اس لیے ہم یہاں مولانا انور شاہ کشمیری، مولانا حسین احمد مدنی اور ان کے ممتاز شاگردوں کی مذہبی و سیاسی تحریروں کا جائزہ نہیں لیں گے، ہم نے یہاں دارالعلوم کے نصاب کی بعض فنی خامیوں کو بیان کرنے کے لیے مولانا محمد قاسمؒ اور مولانا محمود حسنؒ کی تحریروں پر اجمالی تبصرہ کیا ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اس نصاب کو وقت کے علمی تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی کس قدر ضرورت ہے۔ چنانچہ دارالعلوم کے نصاب، تعلیمی مقاصد، فقہی مزاج اور اربابِ دیوبند کی مذہبی اور اخلاقی سیرتوں کا مختصر جائزہ لینے کے بعد یہ کہنا صحیح ہوگا کہ دارالعلوم نے برصغیر میں مسلم جماعت کی بیمار مذہبی اور اخلاقی زندگی کو صحت مند بنانے اور مسلمانوں کی معنوی زندگی کو مکمل شکست و ریخت سے بچانے کے لیے ایک مثبت کردار ادا کیا ہے۔ آج نہ صرف برصغیر بلکہ پوری دنیا کے علمی حلقوں میں اس امر پر تشویش کا اظہار کیا جا رہا ہے کہ جدید تعلیم کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ اس کے پاس تسکینِ رُوح کے لیے کچھ نہیں، بے شبہ اس نے خالص تحقیق اور تمدن کو آگے بڑھانے اور راحتِ جسم کے لیے بہت کچھ کیا ہے، لیکن اس تمدن کی رگوں میں دوڑنے والا خون انسانی رُوح نے فراہم کیا ہے اور وقت نے بتایا ہے کہ یہ سودا انسان کے لیے تباہ کن ثابت ہوا ہے دارالعلوم نے برطانوی ہندوستان میں تعلیم کا بنیادی مقصد 'سطحی روشن خیالی' کی بجائے جس کا ورد اسبابِ تجدد صبح و

شام کر رہے تھے، انسان کو صحیح معنی میں انسان بنانا قرار دیا، دارالعلوم تاریخ کے اس فیصلہ سے پوری طرح آگاہ ہے کہ ایک آدمی اپنی بلند سیرتِ اور اخلاقِ فاضلہ کی طاقت ہی سے انسان اور معاشرے کی خدمت کر سکتا ہے۔ آج وقت نے تیمور وغوری کی ''فاتحانہ عظمت'' کے ایک ایک نشان کو مٹا دیا ہے، لیکن شیخ معین الدین چشتیؒ نے راجپوتانہ کی ایک کٹیا میں بیٹھ کر اپنے آتشیں نفس سے انسانی رُوح میں محبت واخوت اور امید واعتماد کے جو چراغ جلائے تھے، وہ آج بھی روشن ہیں اور تاریکیوں میں حیران روحوں کو منزل کا پتہ دیتے ہیں۔ مولانا حسین احمد مدنیؒ نے اسی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے کہا تھا:

> ''یہ شہاب الدین غوری کی فاتحانہ تلوار کسی ایک متنفس کے دل کو بھی صداقتِ اسلام کے اعتراف کے لیے نہیں جھکا سکی، مگر اس بادشاہ کا معاصر فقیر بے نوا جن کو ہم خواجہ غریب نواز کہتے ہیں جو شہاب الدین کی فتح کردہ دہلی میں نہیں، بلکہ پرتھوی راج کی ہندو راج دھانی میں غوری سے تقریباً بیس سال پہلے آچکا تھا، وہ بغیر کسی فوجی طمطراق کے فقیرانہ شان میں دہلی سے روانہ ہو کر اجمیر پہنچا ہے''[1]۔

واقعہ یہ ہے کہ مولانا موصوف نے اس مثال میں دراصل دارالعلوم کے پیغام کی تشریح کی ہے، چنانچہ یہ کہنا بے جانہ ہوگا کہ اربابِ دیوبند کے ہاں مذہب دراصل تنگ نظری تشدد یا فرقہ واریت سے عبارت نہیں، بلکہ مذہب ان کی بولی میں حق پرستی، خدا ترسی، سچائی، اخلاقی پاکیزگی اور خدمتِ خلق کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دارالعلوم نے اپنی مذہبی تعلیم کے ذریعہ معاشرے میں اخلاقی قدروں کی اشاعت کی اور اجتماعی فکر میں توازن، اعتدال اور صبر وتحمل کا درس دیا۔ 1924ء میں جب ابنِ سعود نے حجاز پر قبضہ کیا تو اس کے بعض انتہا پسند ساتھیوں نے پرانے تاریخی مقابر کو منہدم کرنا چاہا، جس سے ہندوستانی مسلمانوں کو بڑا دکھ ہوا اور پورے ملک میں ایک نیا فتنہ کھڑا ہو گیا، جس کو فرو کرنے کے لیے ہندوستانی علماء کا ایک وفد ابن سعود سے ملا، اس

رسد نے ابنِ سعود سے کہا کہ ہم قبروں پر چراغ جلانے یا غلاف چڑھانے کو بدعت تصور کرتے ہیں، لیکن اہلِ بدعت کو بُت پرست قرار نہیں دیتے۔ پختہ قبروں کو بنانا ایک مسئلہ ہے جو اس وقت زیرِ بحث نہیں، لیکن اکابر کی پختہ قبروں کا انہدام ایک دوسرا مسئلہ ہے۔ جس سے مسلمانوں کے قلوب قلق واضطراب کا شکار ہیں۔ اس وفد کے ایک رُکن مولانا شبیر احمد عثمانی نے ابن سعود سے خطاب کرتے ہوئے کہا:

> ''ہماری غرض یہ ہے کہ آپ حقائق پر غور کریں، ہم لڑنے نہیں آئے،
> لیکن بات صاف کرنے آئے ہیں، آپ تعجیل نہ کریں اور ایسا کام
> کریں جو دِلوں کو مطمئن کردے، آپ حکمت سے کام لیں''[2]۔

مولانا کی یہ تقریر ابنِ سعود کے دِل میں اُتر گئی، وہ حقائق سے آگاہ ہوا اور اسے پتہ چلا کہ دین میں جوش کی بجائے ہوش سے کام لینے کی ضرورت ہے اور دین کا غلط تصور فتنوں کو جنم دیتا ہے، چنانچہ ہندوستانی علماء کا باوقار اور معتدل رویہ کامیاب رہا۔

علمائے دیوبند نے جہاں مسلمانوں کے درمیان مذہب کے نام پر فرقہ واریت کو پھیلانا جرم شمار کیا[3]، وہاں انھوں نے غیر مسلم برادرانِ وطن کے ساتھ خوشگوار تعلقات کو استوار کرنا بھی ضروری قرار دیا۔ چنانچہ جب 1919ء میں علمائے دیوبند نے ''جمعیت علمائے ہند'' کے نام سے اپنی جماعت قائم کی تو اس کے مقاصد میں سے ایک مقصد یہ تھا: ''غیر مسلم برادرانِ وطن کے ساتھ بہ مقتضائے فطرت واتباعِ احکامِ شریعت ہمدردی واتفاق کو ترقی دینا''[4]۔ مذہب سے روشنی حاصل کرتے ہوئے غیر مسلم برادرانِ وطن کے ساتھ حسنِ عمل سے پیش آنا اور دنیاوی مسائل کے حل کے لیے باہمی تعاون سے کام لینا یقیناً ایک اخلاقی فضیلت ہے، جس کی تلقین اسلام نے کی ہے۔ اس اخلاقی فضیلت کا درجہ اس عمل صالح سے یقیناً بلند ہے، جسے وطنی اور سیاسی ضرورتوں نے جنم دیا ہے۔ مذہب کا یہ بلند تصور کہ ''تمام بندے اللہ کا کنبہ ہیں''۔ انسان کو مخلوط معاشروں میں امن وآشتی کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا درس دیتا ہے اور خدمتِ خلق کو

زندگی کی ایک بلند قدر شمار کرتا ہے، کہا جاتا ہے کہ قاری عبدالرحمٰن پانی پتی نے جو گزشتہ صدی کے اربابِ صدق وصفا میں سے تھے، ریل گاڑی میں اپنے چند ہندو ہم سفر ساتھیوں کے کہنے پر لیٹنے سے اس لیے انکار کر دیا کہ ایسا کرنے سے ان کے پاؤں کا رُخ ان کے ہندو ساتھیوں کے چہروں کی طرف ہو رہا تھا اور یہ امر قاری صاحب کو گوارا نہیں تھا۔ ان کا کہنا تھا: ''میرا مذہب اجازت نہیں دیتا کہ کسی انسان کے چہرے کی بے ادبی کروں، ہم ہر شخص کے چہرے کا احترام کرتے ہیں''[5]۔ مذہب کا یہی لطیف تصور ہے جو دو مختلف مذاہب کے ماننے والوں کو امن و آشتی سے رہنے کا درس دیتا ہے، لیکن جب کبھی دنیا داروں اور کم ظرفوں نے مذہب کو اس کی بلندیوں سے نیچے اُتارنے کی کوشش کی، تو ایک ہی مذہب کے ماننے والے دو آدمی بھائی بھائی بن کر ایک جگہ نہ بیٹھ سکے اور انسانی بستیاں ویران ہونے سے نہ بچ سکیں۔ چنانچہ ایک مخلوط معاشرے میں مذہبی رہنماؤں کا انتہائی حزم واحتیاط اور حکمت وبصیرت سے امن وآشتی کے قیام کے لیے کام کرنا اجتماعی زندگی کا مشکل ترین مسئلہ ہے، اس نازک اور پیچیدہ مسئلہ سے عہدہ برآ ہونے کے لیے علمائے دیوبند نے جس مذہبی بصیرت کا ثبوت دیا ہے، اس پر دارالعلوم بجا طور پر فخر کر سکتا ہے ☆۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ دارالعلوم کی شائع کردہ ابتدائی سالانہ رپورٹوں میں اربابِ دیوبند نے ان ہندوؤں کا شکریہ ادا کیا ہے جو مدرسہ کی لائبریری کے لیے اپنی مطبوعات بھیجتے تھے۔ ایسے ہی قیامِ مدرسہ کے وقت مدرسہ کی ابتدائی کلاسوں میں ہندو بچے بھی پڑھتے تھے۔

دارالعلوم کی ایک اور قومی خدمت یہ ہے کہ اس نے اردو زبان کو ذریعۂ تعلیم بنا کر اردو زبان کی بھی خدمت کی ہے۔ اردو نہ صرف دارالعلوم میں تعلیم وتدریس اور باہمی افہام وتفہیم کی زبان بن کر مختلف صوبوں سے تعلق رکھنے والے طالب علموں میں فکری وحدت کے رشتوں کو

☆ افسوس، پاکستان میں دارالعلوم دیوبند کے نام لیوا مدارس اور علمائے دارالعلوم کی اس تاریخی اور شاندار روایت کو اپنا نہ سکے۔

مضبوط کرتی رہی، بلکہ دارالعلوم ہی کے توسط سے افغانستان اور وسط ایشیا میں بھی پہنچ گئی۔ نہیں معلوم! اردو زبان کی تاریخ نے اردو کے لیے دارالعلوم کی خدمات کا اعتراف کیا ہے یا نہیں، لیکن یہ واقعہ یہ ہے کہ اربابِ دیوبند نے تعلیم وتدریس کے علاوہ اپنے روحانی حلقوں میں بھی تربیت وتزکیہ کے لیے اُردو زبان ہی کو ذریعۂ ابلاغ بنایا، جس سے نہ صرف اردو کا حلقہ وسیع ہوتا گیا، بلکہ اردو زبان کے سرمایۂ فکر میں بھی اضافہ ہوا، سلوک وتصوف کے لطائف ومعارف اردو زبان میں ڈھلنے لگے، جس سے اردو کے علمی سرمایہ میں اضافہ ہوا۔ یہ ٹھیک ہے کہ بعض اوقات اصحابِ عمائم نے عربی اور فارسی کے ثقیل الفاظ وتراکیب کو اردو زبان پر ٹھونسنا چاہا جس سے اردو زبان کو نقصان پہنچایا اکثر علماء کی تحریروں میں وقت کے ذہنی وفکری رجحانات کا کوئی نشاں نہیں ملتا۔ لیکن ان ساری خامیوں کے باوجود یہ کہنا درست ہوگا کہ اردو زبان کو علمائے دیوبند کی مذہبی اور اخلاقی تحریروں سے فائدہ ہی پہنچا۔

دارالعلوم نے ایک دوسری ملّی خدمت خواندگی کی شرح میں اضافہ کر کے سرانجام دی ہے۔ برطانوی ہندوستان میں، بالخصوص گزشتہ صدی میں، سرکاری مدارس کے دروازے عموماً غریب بچوں پر بند تھے۔ دارالعلوم نے نادار اور مفلس طالب علموں کے لیے مذہبی تعلیم کا مفت انتظام کر کے ان کی فکری اور اخلاقی تربیت کی، واقعہ یہ ہے کہ دارالعلوم کا غریبوں کی فلاح و بہبود کے لیے کام کرنا موجبِ حیرت نہیں ہے، اگر وہ ایسا نہ کرتا تو یہ امر باعثِ تعجب ہوتا کیوں کہ علمائے دیوبند کا تعلق عموماً متوسط طبقہ سے تھا، لیکن جب انھیں اپنی دینی اور روحانی خدمات کی وجہ سے معاشرہ میں ایک مقام حاصل ہوا تو اس سے مسلمانوں کا اجتماعی فکر متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا اور معاشرے پر سرکار پرست عناصر کی گرفت ڈھیلی پڑنے لگی اور پھر جب پہلی جنگِ عظیم میں علماء سیاست کے میدان میں اترے، تو پرانی سیاست کے بُت بھی ٹوٹنے لگے، ہمیں یہاں اس تاریخی حقیقت سے انکار نہیں کہ ان بتوں کو توڑنے اور حکومتِ وقت کی ہیبت وقہرمانی کے طلسم کو پاش پاش کرنے میں اور عوامل بھی کارفرما تھے، ہمارا کہنا صرف یہ ہے کہ اجتماعی زندگی

میں علماء کی آمد سے سیاست نے ایک نیا رُخ اختیار کیا اور اس نے حکومت سے اپنی وفاداری کے مضبوط رشتوں کو توڑ کر عوام سے اپنا رشتہ استوار کیا۔ بے شبہ اجتماعی زندگی میں علامہ اقبال اور حسرت موہانی جیسے معروف اہلِ درد نے غریبوں کی معاشی خوش حالی کے لیے زور دار آوازیں اٹھائیں، مقدم الذکر نے تو پنجاب کونسل میں کسانوں کی حمایت میں تقریر کرتے ہوئے یہاں تک کہا: ''میری رائے میں ہندوستان میں اسلام کا مستقبل بڑی حد تک پنجاب کے کسانوں کی (معاشی) آزادی پر موقوف ہے''[6]۔ 1937ء میں علامہ نے غریب مسلم عوام کی اقتصادی بہتری کے لیے جو صدیوں سے رہینِ ستمہائے روزگار تھے، بانیٔ پاکستان سے خط و کتابت بھی کی، لیکن علامہ جیسے عبقری انسان (GENIUS) کی شخصیت سے قطع نظر، یہ علمائے دیوبند ہی تھے جن کی سیاست پر روزِ اوّل ہی سے انگریز دشمنی اور مظلوم طبقوں سے ہمدردی کے جذبات کی گہری چھاپ تھی، نہ صرف جمعیت علمائے ہند بلکہ اس کے زیرِ اثر جماعتوں، مثلاً پنجاب کے احرار، نے بھی ملک کے غریب عوام کی سیاسی سیادت کو اپنا نصب العین قرار دیا۔

احرار نے کھل کر یہ کہا:

''احرار کا وطن وہ سرزمین ہے جہاں:

1- سوسائٹی میں درجے نہ ہوں، بلکہ انسانیت ایک درجہ ہو۔

2- جہاں لوگوں کو ان کی ضرورتوں کے مطابق معیشت مہیا ہو۔

3- جہاں ہر کوئی اپنے مذہب اور تہذیب کے مطابق ترقی کرنے میں آزاد ہو۔

4- جہاں نظامِ حکومت کامل مساوات پر قائم ہو''[7]۔

احرار نے غریبوں کی حمایت میں مزید کہا:

''طبقاتی جنگ ہمارے مزاج کے عین مطابق ہے، اس سے غریبوں میں جان آتی ہے اور ان میں عزتِ نفس کا احساس بڑھتا ہے''[8]۔

احرار نے ''حکومتِ الٰہیہ'' کا نعرہ بھی لگایا جو بعد میں مختلف ناموں سے مختلف مذہبی

جماعتوں کے منشور میں جلوہ گر ہوا، مثلاً ''اسلامی نظام، شریعت اسلامیہ کا نفاذ اور نظامِ مصطفےٰ کا قیام، لیکن یہ نعرے 'سیاسی نعروں' سے آگے نہ بڑھ سکے۔ الغرض برطانوی ہندوستان میں مسلمانوں کی ایک سیاسی جماعت کا محنت کشوں اور کسانوں کی حمایت میں آواز اٹھانا اور دولت کی مساویانہ تقسیم کو حکومت کے بنیادی فرائض میں شمار کرنا مسلم سیاست کی دنیا میں یقیناً ایک انقلابی قدم تھا، جس کا سہرا اس صدی میں اقبال، فیض احمد فیض، حسرت موہانی، احرار اور علمائے دیوبند کے سر ہے''۔ (تفصیل جلد دوئم میں آئے گی)

علمائے دیوبند کی علمی اور مذہبی سرگرمیوں نے جہاں مسلم جماعت کی مذہبی اور اخلاقی زندگی پر صحت مند اثرات چھوڑے، وہاں دارالعلوم کے تعلیمی پروگرام سے مسلمانوں کی صدیوں پرانی تعلیمی روایت کو نقصان بھی پہنچا، جیسا کہ ہم نے درسِ نظامی پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ تعلیم دو حصوں میں بٹ کر رہ گئی اور برطانوی ہندوستان میں پہلی بار دینی اور دنیاوی یا قدیم اور جدید تعلیم کی اصطلاح بولی جانے لگی، جس کی وجہ سے مسلمانوں کے دو ممتاز تعلیمی ادارے: دیوبند اور علی گڑھ ایک دوسرے سے دُور ہوتے گئے، اربابِ علی گڑھ، اہل دیوبند کو قدامت پسندی کا طعنہ دیتے اور ان کے طرزِ فکر اور طرزِ معاشرت کو ماضی کا ایک نشان گردانتے، دوسری طرف اربابِ دیوبند علی گڑھ اور ''روشن خیال گروہ'' پر غلاموں کی خوش پوش جماعت کی پھبتی کستے، قاری عبدالرحمان پانی پتی کالج کو مجہلے (جہالت کدہ) کے نام سے یاد کرتے، غرضیکہ دو علمی اداروں کی باہمی فکری آویزش سے مسلم جماعت بہ قول ڈاکٹر فضل الرحمان دو ''قوموں'' میں بٹ گئی، یہ حادثہ نہ صرف مسلم ہندوستان میں پیش آیا، بلکہ مصر اور ترکی جیسے مسلم ممالک کو بھی اس حادثہ سے دوچار ہونا پڑا، جس پر ''اسلام اور جدیدیت'' کے فاضل مصنف نے تفصیل سے عمدہ بحث کی ہے[9]۔ واقعہ یہ ہے کہ دارالعلوم کے فکر میں تنوع ہے، کہیں وہ انقلاب پسند واقع ہوا ہے اور کہیں سکون پسند۔ مثلاً اجتماعی اور سیاسی زندگی میں تو وہ حرکت کا قائل ہے، جس نے اربابِ دیوبند کو آزادیٔ وطن کے لیے انگریز دشمن تحریکوں کا ساتھی

بنایا، لیکن یہی فکر مذہبی میدان میں سکون پسند واقع ہوا ہے اور وہ قرونِ وسطیٰ میں علم کلام اور علم فقہ کی ابحاث سے آگے بڑھنا نہیں چاہتا، جس کی وجہ سے اسے شعوری یا لاشعوری طور پر شریعتِ مقدسہ کی تفسیر وتاویل میں وقت کے تقاضوں کو نظر انداز کرنا پڑا ہے کیوں کہ اس کے نزدیک قرونِ وسطیٰ کی فقیہانہ عقل واجتہاد نے ہمارے مسائل کا بھی احاطہ کر لیا ہے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ اور قاری محمد طیب صاحبؒ نے ''اجتہاد وتقلید'' سے متعلق اپنی تحریروں میں یہی مؤقف اختیار کیا ہے، ان کی رائے میں انسان قانون کے لیے ہے، قانون انسان کے لیے نہیں، نظامِ تعلیم کے بارے میں بھی دار العلوم کی یہی رائے ہے، اگر دار العلوم اپنے نصابِ تعلیم کو وقت کی علمی ترقیوں سے ہم آہنگ کر لیتا اور عربی زبان، عربی ادب، علم کلام، فلسفہ وغیرہ سے متعلق قرونِ وسطیٰ کے تعلیمی نصاب کو تجربہ، مشاہدہ، کلاسیکی ادب اور علمی ارتقاء کی روشنی میں ازسرِ نو مرتب کرتا، تو ہماری تعلیم قدیم اور جدید کی تقسیم سے بچ جاتی اور ہماری تعلیمی روایت کا تسلسل برقرار رہتا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ دعویٰ بہ ظاہر مضبوط نظر آتا ہے، لیکن واقع میں شاید ایسا نہیں ہے، کیوں کہ جس عہد میں ہمارے اسلاف نے یونانی افکار کو اپنایا تھا، اس وقت یونان اپنی سیاسی اہمیت کھو چکا تھا، لیکن مسلمان سیاسی دنیا میں ایک مؤثر کردار ادا کر رہے تھے، اس کے برعکس جب عہدِ نو میں نئی تعلیم کا شور بپا ہوا، اس وقت نئی تعلیم کی علم بردار قومیں مسلمانوں کو سیاسی سٹیج سے پیچھے دھکیل چکی تھیں اور وہ خود اپنے ہی وطن میں غریب الوطنی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ اس صورتِ حال پر مسلم دانشور اور علماء مضطرب اور بے چین تھے۔ چنانچہ انھوں نے نئے افکار کو قبول کرنے یا انھیں نصاب کا حصہ بنانے کے لیے توقف سے کام لیا اور قدیم ورثے کے بچاؤ کے لیے اپنے مؤقف کو درست تصور کیا، بے شبہ یہ موقف احساسِ شکست کا نتیجہ تھا، لیکن اسے یکلم قلم بودا اور بے بنیاد تصور کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، البتہ یہ کہنا درست ہوگا کہ جب نئی تہذیب وتمدن کا طلسم ٹوٹ چکا تھا اور مسلمان حیرت واستعجاب کی فضا سے باہر نکل آئے تھے، اس وقت ہماری قدیم درس گاہوں کا وقت کی علمی ترقیوں سے یک قلم تغافل برتنا اور ان کی

روشنی میں اپنے نصاب پر نظر ثانی نہ کرنا یقیناً صائب فیصلہ نہ تھا۔ یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ عربی زبان کی تدریس اور مذہبی تعلیم سے متعلق علمائے ازہر اور اربابِ دیو بند کے نقطہءِ نظر میں اتحاد پایا جاتا تھا۔ چنانچہ جب شیخ محمد عبدہ نے ازہر کی اصلاح کا بیڑہ اٹھایا، تو انھوں نے لسانی، مذہبی اور سیاسی اصلاح کی آواز اٹھائی، شیخ رائج الوقت نصابِ تعلیم میں عہدِ انحطاط کی کتابوں کی بجائے کلاسیکی تحریروں کو شامل کرنے کے حق میں تھے۔ شیخ نے دراصل ازہر کے پورے تعلیمی نظام کو بدلنے کی کوشش کی، جس پر انھیں علمائے جامد کی تند و تلخ تنقیدات کا نشانہ بننا پڑا، حتیٰ کہ ازہر کی مجلسِ اعلیٰ کی رکنیت سے بھی ہاتھ دھونا پڑا لیکن انھیں اپنے اصلاحی پروگرام کی کامیابی کا اس حد تک یقین تھا کہ انھوں نے ازہر چھوڑتے وقت کہا:

> ''علمائے ازہر اس وہم میں مبتلا ہیں کہ ازہر سے نکلنے کے بعد میں نے ازہر کے مرغزاروں کو ان کے سفلی اغراض کے لیے کھلا چھوڑ دیا ہے کہ جہاں چاہیں گھاس کھائیں، لیکن ایسا نہیں ہے، میں نے ان کے 'خرمن' میں ایک چنگاری رکھ دی ہے، جو آج نہ سہی، کل سہی، کل نہ سہی تو آئندہ تیس برسوں میں شعلہ بن کر بھڑک اٹھے گی''[10]۔

شیخ کی پیش گوئی صحیح ثابت ہوئی، ان کے حریفوں کو بالآخر اپنی ہار ماننا پڑی اور وقت نے شیخ عبدہ کو جدید مسلم دنیا کا مصلح تسلیم کر لیا۔ اگر دار العلوم کے حلقوں سے بھی کوئی محمد عبدہ اُٹھ کھڑا ہوتا تو آج برصغیر میں مسلمانوں کی فکری زندگی زیادہ صحت مند ہوتی، اور ہمارے مذہبی افکار و تصورات میں اور شرعی احکام کی تعبیر و تشریح اور تنفید میں وہ ژولیدگی اور انتشار نہ ہوتا جس کا مشاہدہ ہم اوپر چالیس سال سے پاکستان میں کر رہے ہیں۔ اس فکری ژولیدگی کا ایک بڑا سبب ہمارا نصابِ تعلیم ہے، جو ابھی تک قرآن اور حاملِ قرآن کی روح کی بجائے قرونِ وسطیٰ کے اشعری اور یونانی فکر کے زیرِ اثر ہے، جس کی وجہ سے ہم زندگی کے حقائق کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھنے سے قاصر ہیں اور روحِ عصر کا ساتھ دینے سے عاجز، جس کے نتیجہ میں ہماری اجتماعی

زندگی درہم برہم ہو کر رہ گئی ہے اور ہم اپنے فکری اور اجتماعی بحران پر قابو پا کر دنیا کے سامنے کوئی قابلِ تقلید نمونہ پیش نہیں کر سکے، شاید یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اس تلخ حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے کہا تھا کہ ''مسلمان ایشیا کی سیاست کو ترقی دینے میں کسی قسم کا کوئی کردار ادا کرنے میں ناکام ہو گئے ہیں''[11]۔ اقبال نے اسی قسم کا ایک تاریخی تبصرہ ہماری فلسفیانہ میراث کے بارے میں بھی کیا تھا، جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے، ان تبصروں کے ذکر سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہمیں اپنے طرزِ فکر کا گہری نظر سے جائزہ لینا چاہیے کہ کیا وہ تخلیقی ہے؟ اگر نہیں تو کیوں؟ ہمارے تعلیمی نظام کی رُوح دراصل یہی طرزِ فکر ہے۔ چنانچہ اگر دارالعلوم کا فکر اپنے تعلیمی پہلو میں بھی حرکت پذیر ہوتا، تو اسے مسلمانوں کے فکری رجحانات اور عملی مسائل کا ادراک کرنے میں کوئی دشواری پیش نہ آتی، نیز وہ وقت کی علمی زبان میں بات کر کے اپنے افکار کو بہتر طور پر مسلمانوں کے قلب و نظر میں اتار سکتا تھا۔ مزید یہ کہ اس کا شعبہ تالیف و تصنیف مضبوط بنیادوں پر قائم ہوتا جو ہمارے فکری انتشار کو دور کرنے میں ایک مؤثر کردار ادا کرتا۔ واقعہ یہ ہے کہ دارالعلوم اپنے مقدس مشن کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اپنے معاصر غیر مسلم مذہبی اداروں کے طریقِ کار سے بہت کچھ سیکھ سکتا ہے مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ کنیسا کی نگرانی میں کام کرنے والے متعدد ادارے اپنے اپنے علاقوں میں جن میں مسلم ممالک بھی شامل ہیں۔ دوسرے مذاہب کے اہلِ علم سے مل کر مذاکرات کرتے ہیں اور اپنے کام کا جائزہ لیتے رہتے ہیں اور خود کنیسا اپنے ہی علماء کی تحریروں کا جن میں ترقی پسند افکار اور اصطلاحات کو جذب کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ علمی محاسبہ کرتا رہتا ہے آج کل لاطینی امریکہ میں علماء کی ایک جماعت استبدادی حکومت کے خلاف چلنے والی تحریک آزادی کا ساتھ دے رہی ہے اور اپنی تحریروں میں ان تمام اصطلاحات کا استعمال کر رہی ہے، جنھیں مارکسی اہلِ قلم استحصالی طاقتوں سے برسرِ پیکار محنت کشوں کی جدوجہد کے لیے استعمال کر رہے ہیں۔ ان علماء نے کہا ہے کہ مذہبی نقطۂ نظر سے عوام کو بے رحم سرمایہ داروں کی اقتصادی اور معاشی غلامی سے نجات دلانا ضروری ہے اور اس

مقصد کو حاصل کرنے کے لیے مزدوروں کی تاریخی جدوجہد کا ساتھ دینا لازمی ہے۔ علماء نے اپنی تحریروں کو دینیاتِ حریت (THEOLOGY OF LIBERATION) کا نام دیا ہے، لیکن ان تحریروں پر کنیسا نے تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ بے شبہ حضرت مسیحؑ کا پیغام آزادی کا پیغام ہے، لیکن یہ آزادی دراصل گناہ کی غلامی سے جو غلامی کی بدترین شکل ہے، رہائی کا نام ہے۔ ہر چند اقتصادی اور معاشی غلامی سے آزادی مسیحی تصور حریت کے وسیع مفہوم میں داخل ہے، لیکن بائبل کا تصورِ حریت ایک ماورائی (TRANSCENDENTAL) تصور ہے۔ اس کا صرف معاشی یا سیاسی آزادی پر اطلاق دراصل آسمانی انجیل کو ''زمینی انجیل'' کی پست سطح پر اتارنا ہے۔ اس تنقید میں مزید کہا گیا کہ معاشی آزادی سے متعلق مارکسی اصطلاحات کو ان کے سیاق و سباق سے جدا کرنا ممکن نہیں ہے، یہ کہنا کہ ہم صرف غریبوں کی معاشی فلاح کے لیے مارکسی تحریکوں کا ساتھ دے رہے ہیں، درست نہیں ہے، کیوں کہ ان اصطلاحات سے وابستہ فلسفے کو تحریک سے جُدا نہیں کیا جا سکتا۔ کنیسا نے اپنی تنقید میں اس بات پر زور دیا کہ غریبوں کی اقتصادی آزادی کے لیے کام کرنا عیسائیت کے دل کی آواز ہے، لیکن اس آزادی کا بنیادی سرچشمہ انسانی ارادہ نہیں، خدا کی ذات ہے[12]۔ الغرض کنیسا نے اپنے ہی علماء کی تحریروں پر تنقید کی، جس کے وزن و وقار کا اندازہ اہلِ نظر ہی لگا سکتے ہیں، آزادی کا یہ لطیف اور اخلاقی تصور تمام عالمی مذاہب میں پایا جاتا ہے۔ سورۂ آلِ عمران (آیت 35) میں آیا ہے کہ حضرت مریمؑ کی ماں نے نذر مانی تھی کہ اگر ان کے ہاں بیٹا پیدا ہوا تو وہ اسے خدا کی نذر کر کے آزاد ''(محرراً)'' کر دیں گی، اس نذر کو انھوں نے آزادی (محرراً) کا نام دیا ہے، گویا خدا کی بندگی انسان کو دنیا اور اہلِ دنیا کی غلامی سے نجات دلاتی ہے، اس آزادی میں اربابِ معرفت نے ہوا و ہوس کی غلامی سے رہائی کو سرِ فہرست رکھا ہے۔ یہ بات محتاجِ بیان نہیں کہ عربی ادب میں گناہ کی آلائشوں اور پستیِ اخلاق سے دوری صحیح معنی میں آزادی ہے۔ یہ تصور مکہ کے مشرک معاشرے میں کسی حد تک پایا جاتا تھا۔ فتح مکہ کے بعد جب رسول اکرمؐ نے بندہ اور دوسری

عورتوں سے بہ وقتِ بیعت چند برائیوں سے بچنے کا عہد لیا، تو ان برائیوں کی فہرست میں زنا بھی شامل تھا، اس پر ہندہ نے حیرت سے کہا تھا ''کیا کوئی آزاد خاتون یہ 'کام' کرسکتی ہے''۔ (اوتزنی الحرّة) غرضیکہ حریت اسلام میں زندگی کی بنیادی قدر شمار ہوتی ہے (الأصل فی الناس الحریة)، علمائے دیوبند، جنھوں نے جذبۂ حریت سے سرشار ہوکر اپنے وطن کی آزادی کے لیے قربانیاں دی ہیں، اپنے معاصر غیر مسلم علمی اداروں سے باخبر ہوکر اپنے نصب الدین کو بہتر طور پر مسلمانوں اور دنیا کے سامنے پیش کرسکتے ہیں اور اپنے علمِ کلام میں ''عہدِ حاضر میں مسلمانوں کی فکری تاریخ'' جیسے اہم موضوعات پر لکھ کر مسلم دانشوروں کی رہنمائی کرسکتے ہیں۔ الغرض دارالعلوم نے بعض علمی پہلوؤں میں روحِ عصر کا ساتھ دینے میں اب تک جو پہلوتہی کی ہے، اس کی بنیادی وجہ یہی وہ طرزِ فکر ہے، جو سیاست میں تو متحرک واقع ہوا ہے، لیکن فقہ، کلام اور تعلیم میں سکون پسند، شاید یہی وجہ ہے کہ پروفیسر سمتھ نے جو برصغیر کی مسلم تحریکوں پر بقول ڈاکٹر ذاکر حسین گہری نظر رکھتے ہیں [13] اور علمائے دیوبند کے بارے میں عزت واحترام کے جذبات، تحریک دیوبند کو ہرچند کہ وہ انگریز دشمن ترقی پسند طاقتوں کا ساتھ دے رہی ہے، بنیادی طور پر رجعت اور قدامت پسند قرار دیا ہے [14]۔ اگر دارالعلوم ایک غیر معروف ادارہ ہوتا تو اس کا یہ موقف شاید قابلِ التفات نہ ہوتا، لیکن دارالعلوم کو اس کی خدمات کی وجہ سے برصغیر کی قومی زندگی میں جائز طور پر ایک بلند مقام حاصل ہے، جس کی وجہ سے اس کی علمی سرگرمیاں نقد وتبصرہ کی نظر سے اوجھل نہیں رہ سکتیں، چنانچہ جہاں ہم نے گزشتہ صفحات میں اس کی روحانی اور اخلاقی خدمات کا اعتراف کرکے تاریخی حقائق کو تسلیم کیا ہے، وہاں اس کے تعلیمی نظام پر ناقدانہ نظر ڈالنے سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ دارالعلوم کو جدید ہندوستان میں اپنی علمی زندگی اور اس کے طریقِ کار کا محاسبہ کرنا چاہیے کیوں کہ اب اجتماعی زندگی کے تقاضوں کی نوعیت برطانوی ہندوستان کی زندگی سے مختلف ہے۔ اب اگر کسی آدمی نے انفرادی طور پر وقت کی برق رفتاری کا ساتھ دینے میں سستی سے کام لیا، تو وہ قابل معافی ہے، لیکن عرصۂ

حیات میں سرگرم عمل قوموں کی سست روی بقول طٰہ حسین ناقابلِ برداشت ہے، زندگی کی شاہراہ پر آگے بڑھنے کے لیے یہ ناگزیر ہے کہ ہمارے قدم ایک منزل پر جا کر رُک نہ جائیں، بلکہ ایک نئی منزل کی تخلیق کر کے اس کی طرف بڑھیں، نئی نئی منزلوں کی تخلیق کر کے ان کی طرف بڑھتے رہنے ہی میں قوموں کی کامیابی کا راز مضمر ہے [15]۔ واقعہ یہ ہے کہ وقت نے ہندوستانی مسلمانوں کو ایک نئی آزمائش میں ڈال دیا ہے۔ ان میں اور ان کے ہندو ہم وطنوں میں بہ وجوہ غلط فہمیاں اور بدگمانیاں پائی جاتی ہیں، اب تک وہ ہندوستان میں صدیوں سے حاکم تھے یا محکوم، لیکن بیسویں صدی میں جدید سیاسی تصورات نے انھیں اور ان کے ہندو ہم وطنوں کو ایک نئے سیکولر جمہوری نظام کے قیام کے لیے مجبور کر دیا ہے، اس نئے سیاسی نظام میں طاقت کا سرچشمہ عوام ہیں۔ خواہ ان کا تعلق کسی مذہب سے ہو، اور اس نظام کا دعویٰ ہے کہ وہ ملک کے ہر شہری کے قانونی، مذہبی، سیاسی اور اقتصادی حقوق کے تحفظ کا ضامن ہے۔ کیا مسلمانوں کو اس نئے سیاسی تجربے کو کامیاب بنانے کے لیے قومی زندگی میں سعی و عمل سے کام لینا چاہیے؟ اربابِ دیوبند کی رائے یہ ہے کہ مسلمانوں کو اس سیاسی تجربے کی کامیابی کے لیے اپنے ہم وطنوں کے ساتھ مل کر اپنا بھرپور کردار ادا کرنا چاہیے، لیکن مسلمان یہ کردار کیوں کر ادا کریں؟ کیوں کہ اس کردار کو ادا کرنے کے لیے انھیں سب سے پہلے علمی، اخلاقی اور معاشی مسائل سے آگاہ ہونا چاہیے، پھر اپنے ہم وطنوں کے ساتھ مل کر اپنی اجتماعی خودی کو مجروح کیے بغیر اتحاد و تعاون کی نئی نئی راہوں کو تلاش کرنا ہوگا۔ تاریخ کے اس نازک موڑ پر کیا دارالعلوم مسلمانوں کی رہنمائی کر سکے گا؟ اس سوال کا صحیح جواب تو مستقبل ہی کے پاس ہے، البتہ برطانوی ہندوستان میں اربابِ دیوبند نے اپنی مذہبی اور اجتماعی زندگی میں خداترسی، حق گوئی اور جان فروشی کی جو روایات قائم کی ہیں ان کے پیش نظر دارالعلوم سے یہ امید رکھنا بے جا نہ ہوگا کہ وہ آزاد ہندوستان میں بھی اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، البتہ بدلے ہوئے حالات اور نئی ذمہ داریوں کا فطری تقاضا ہے کہ دارالعلوم اپنے معاشرے

اور مسلمانوں کے فکری اور عملی مسائل سے آگاہ ہو اور اپنے تعلیمی نظام اور عملی زندگی کا ناقدانہ جائزہ لینے کے لیے تیار۔ افلاطون نے کہا تھا کہ تنقید سے خالی زندگی، زندگی نہیں۔

"(THE UNCRITICIZED LIFE IS NOT WORTH LIVING")

اربابِ دیوبند سے زیادہ کون اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ تزکیۂ نفس کے لیے آدمی کو کٹھن ریاضتوں اور قطرہ کو گہر بننے تک کئی منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے، یہی حال نظامِ تعلیم و تربیت اور معیشت کا ہے جو محاسبہ و مراقبہ اور گہرے مشاہدہ و مطالعہ کی منزلوں سے گزر کر ہی ارتقاء وکمال کے مقام تک پہنچتا ہے۔

ہمیں یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے لطف و کرم سے علمائے دیوبند کی فکر و نظر کے سامنے ادراکِ حقیقت کی نئی نئی راہوں کو کھول دے گا اور وہ برصغیر میں اپنے اسلاف کی تابناک روایات کے تسلسل کو ٹوٹنے نہیں دیں گے۔

☆☆☆

ماخذ وحواشی

مقدمہ

(کتابوں کے مقام اشاعت اور تاریخ طباعت کے لیے دیکھیے کتابیات)

1- محمد فوأد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنۃ، مقدمہ از محمد رشید رضا

2- مثلاً ملاحظہ ہو: خواجہ حسن دہلوی: فوائد الفواد، ص152 (مجلس سی، ہشتم ج2)، 371 (ج 5، مجلس اوّل علم اور علماء)

3- محترم قاری محمد طیبؒ، سابق مہتمم دارالعلوم دیوبند لکھتے ہیں: ''ممدوح (سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ) نے اسلامی اجتماعیات کے بارے میں نہایت مفید اور قابل قدر ذخیرہ فراہم کر دیا ہے۔۔۔ میں انھیں اسلامی اجتماعیات کا ایک بہترین سیاسی مفکر سمجھتا ہوں۔ البتہ انھیں فقیہ و مفتی نہیں مانتا، مجتہد یا مجدد تو بہت بالاتر مقام ہے''۔ کوائف دارالعلوم دیوبند ص30 (مرتب: ازہر شاہ)

4- لطائف الاشارات، ج5 ص203

5- تقریباً یہی بات شیخ محمد عبدہ نے استانبول میں شیخ الاسلام سے کہی تھی، ملاحظہ ہو، سید رشید رضا: تاریخ الامام ج1، ص852

6- ہمایوں کبیر: ابوالکلام آزاد، ص90

7- منتخب التواریخ، ج3 ص81,80

8- بطاش کبری زادہ: مفتاح السعادۃ ومصباح السیادۃ، ج2، ص68

باب اوّل

1- کتاب العالم والمتعلم، ص 6,5

امام صاحب فرماتے ہیں:

انّ الرسل صلوات اللہ علیھم لم یکونوا علی ادیان مختلفة ولم یکن کل رسولٍ منھم یأمر قومه بترک دین الرسول الذی کان قبله لان دینھم کان واحداً... (و) شرائعھم کانت کثیرة مختلفه.

نیز دیکھیے، احمد المراغی کی تفسیر، قاہرہ، ج6، ص 130

2- سورۃ الشوریٰ، آیت 13

3- سورۃ المائدہ، آیت 42، سورۃ ص، آیت نمبر 26

4- ''شریعت کا تصور اور متکلمین'' - یہ مقالہ پروفیسر سمتھ نے ایچ، آر، گب (GIBB) کے اعزاز میں لکھی گئی ایک کتاب، عربی اور اسلامی مطالعات (ARABIC AND ISLAMIC STUDIES) کے لیے لکھا ہے۔

5- بخاری، کتاب الصوم میں شرائع الاسلام، نسائی، کتاب الایمان میں شرائع الایمان کے لفظ آئے ہیں۔ نجم الدین نے فقہ جعفریہ میں شرائع الاسلام کے نام سے کتاب لکھی۔

6- اسلام کے دورِ اول میں حضرت عمر نے چوری کی قرآنی سزا کو قحط سالی میں معطل کر دیا

تھا۔ یا حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ہدایا کو جسے رسول اکرمؐ، حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ قبول فرما لیتے تھے۔ حالات کے تغیر و تبدل کی بناء پر رشوت قرار دیا۔ عہد حاضر میں الاخوان المسلمون کے رہنما مرحوم حسن الہضیبی نے مصر کی عدالت میں یہ بیان دیا کہ صدرِ ریاست حدود کو موقوف کر سکتا ہے۔ ملاحظہ ہو، اسحاق موسیٰ حسینی کی کتاب ''الاخوان المسلمون'' ص 267,246۔

7- الطرق الحکمۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ، ابن قیم کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

جعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة الى غيرها، وسدوا على انفسهم طرقا صحيحة من معرفة الحق والتنفيذ له... ظنامنهم منافاتها لقواعد الشرع،... فلما راى ولاة الامور ذلك وان الناس لا يستقيم لهم امرأ الا بأمر وراء ها فهمه هولاء من الشريعة أحدثوا من اوضاع سياستهم شراً طويلاً وفسادا عريضاً فتفاقم الامرو تعذَّراستدراكه و عزَّ على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك،

ص ع ا۔

8- ابن قیم: اعلام الموقعین، باب الاجتہاد۔

9- الطرق الحکمیۃ، ص 14 ''فاىٔ طريق استخرج بها العدل والقسط فهى من الدين، ليست مخالفة له''۔

10- محمد الخضری: تاریخ التشریع الاسلامی، ص 334 (کرخی کے الفاظ یہ ہیں:

كُل آية تخالف ما عليه اصحابنا فهى مؤولة او منسوخة، وكل حديث كذلك، فهو مؤوّل او منسوخ''۔

11- طبقات الشافعیۃ الکبری، ج3، ص208 (عبداللہ بن یوسف یعنی الشیخ ابومحمد الجوینی) سبکی نے لکھا ہے کہ:

عزم فيه (الكتاب) على عدم التفسير بالمذاهب وانه يقف على مورد الاحاديث لا يتعدا ها و ينجنب جانب العصبية للمذاهب"۔

سبکی نے شیخ جوینی کے بارے میں لکھا ہے کہ اگر رسول اکرمؐ پر نبوت ختم نہ ہوگئی ہوتی، تو جوینی پیغمبر ہوتے۔ واقعہ یہ ہے کہ جوینی جیسے اصحابِ لم کے اجتہاد پر شاید ہی کسی کو کلام ہو۔

12- فتاویٰ شاہ عبدالعزیز، ج1، ص92,91

شاہ صاحب نے انگریزی ملازمت کی شرعی اجازت بیان کرنے کے بعد کہا:

ایں است آنچہ تعلق بشریعت دارد، اما آنچہ تعلق بطریقت دارد، پس ترک و تجرید و اختیارِ فقر و ترکِ مکاسب در طریقت بر کسے می شود کہ باختیار خود التزام ایں ترک کردہ باشد ۔۔۔ بالجملہ کسب و تعلق رخصت است از محرمات طریقت نیست ۔۔۔ آرے ترک و تجرید دریں طریقت عزیمت است"۔

13- ایضا، ج1، ص164

14- مرحوم ابوالکلام آزاد کا کہنا ہے: علماء فقہا کا وہ مخصوص و متعارف گروہ جو اسلام کے نظامِ جماعت کے انقراض کے بعد پیدا ہوا۔ قرآن کی آیت "واولوالامر" کا مصداق نہیں ہے۔ خطبات آزاد، ص84 (بنگال خلافت کانفرنس 1920ء میں ایک تقریر)، غزالی نے بھی "احیاء" میں یہی لکھا ہے، دیکھئے "کتاب العلم"۔

15- اکبر اور علماء کی باہمی مخالفت کو شیخ محمد اکرام نے کلیسا (CHURCH) اور ریاست (STATE) کی تاریخی کش مکش کا ایک حصہ قرار دیا ہے اور تفصیل سے بتایا ہے کہ دونوں

ہی (اکبر اور علمائے دربار) دنیا طلبی کے نمائندے تھے، ملاحظہ ہو: رودِ کوثر، ص99۔ (اکبری عہد)

16- منتخب التواریخ، ج1، ص408,393

اصل بات یہ ہے کہ علائی نے بھرے دربار میں بے ثباتی دُنیا پر تقریر کرتے ہوئے علمائے دربار کے لیے یہاں تک کہہ دیا کہ غلاظت پر بیٹھنے والی مکھی پادشاہوں کا طواف کرنے والے علماء سے کہیں بہتر ہے۔ درمگس کہ برقاذورات نشیند بمراتب بہتر از علماء کہ در ملوک وسلاطین راقبلہ ہمت خود ساختہ اند۔ علائی کے اس تبصرہ کو مخدوم الملک نے معاف نہیں کیا۔

17- مکتوباتِ امام ربانی، دفتر اوّل، مکتوب نمبر53

18- مرزا محمد حسن، معروف علی محمد خان، مرأت احمدی

19- ایضاً، ص278

20- ملک محمد جعفر: پاکستان میں اسلامی قانون کا مستقبل، ص25,24۔ پاکستان میں شرعی احکام کو اختیار کرنے میں قانونی طور پر کیا مشکلات حائل ہیں؟ فاضل مؤلف نے ان مشکلات کا جائزہ لیا ہے۔

21- ایضاً، ص33

22- اردو میں شاید یہ پہلی کتاب تھی، جس میں مولانا حفظ الرحمان سیوہاروی نے سنجیدگی سے اقتصادی مسائل پر لکھا اور صدر اوّل میں مسلمانوں کے اقتصادی نظام پر بحث کی۔

23- یہ کتابچہ مولانا مناظر احسن گیلانی کے قلم سے ہے۔ مولانا مرحوم نے جاگیرداری نظام پر تنقید کرتے ہوئے علماء متقدمین کے افکار کو پیش کیا۔ ان دونوں علماء کے علمی مقام سے اہلِ نظر آگاہ ہیں۔

24- مصفی شرح مؤطا، ص12۔ (اجتہاد در ہر عصر فرض ست، بجہت آن ست کہ مسائل کثیرۃ

الوقوع، غیر محصورند، ومعرفتِ احکام الٰہی در آنہا واجب، وآنچہ مسطور و مدون شدہ است، غیر کافی در آنہا اختلاف بسیار کہ بدون رجوع بادلہ حلِ اختلاف آں نتواں کرد")

25- التفہیمات الالٰہیۃ، ج1، ص209

25A- شبلی نے "الکلام" میں حجۃ اللہ، کی اس عبارت کا مکمل ترجمہ دیا ہے

26- تاریخ الاستاذ الامام عبدہ، ج1، ص62

27- ایضاً ص621، شیخ رشید رضا، شرعی عدالتوں کی بدنظمی پر لکھتے ہیں:

"ظهر للناس بالاختبار أن المحاكم التى يحكم فيها بقانون فرنسا أضمن للحقوق واقرب للانصاف من المحاكم التى تسند شريعتها الى الوحى السماوى، حتى كان شيوخ الازهر يتحاكمون اليها"

واقعہ یہ ہے کہ عہدِ حاضر میں مصر کی مذہبی زندگی، جامعہ ازہر کی تعلیمی رفتار، شرعی عدالتوں کی کارگزاری اور شیخ محمد عبدہ کی مذہبی و تعلیمی خدمات پر یہ کتاب (تاریخ الاستاذ الامام) ایک مستند اور قیمتی ماخذ ہے۔

28- عبدالحمید متولی، ڈاکٹر: مبادی نظام الحکم فی الاسلام، ص46

29- ترجمان القرآن، لاہور، جولائی 1966، ص42,41

30- روزنامہ مشرق لاہور، 24، اکتوبر 1979ء

31- ملفوظات آزاد، ج1، ص121

یہاں پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ تقسیم سے پہلے فسخ نکاح کی راہ میں حائل قانونی دشواریوں سے جو سنگین صورت پیدا ہو گئی تھی اس کے حل کے لیے دیوبند اور تھانہ بھون کے علماء نے ایک کتابچہ لکھا، جو مولانا اشرف علی تھانویؒ کی نظر ثانی کے بعد الحیلہ

الـنـاجزه للحليلة العاجزه ، کے نام سے دیو بند ہی سے شائع ہوا، اس میں یہ موقف اختیار کیا گیا کہ نہ صرف قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے بلکہ مقدمہ کی کارروائی بھی مسلمان ہی لکھے، ورنہ مسلم قاضی کا فیصلہ صحیح نہ ہوگا نیز یہ کہ جہاں مسلمان قاضی نہیں ہیں وہاں گاؤں یا شہر کے معزز مسلمان اپنی پنچائت بنائیں۔ یہ پنچائت قاضی کے قائم مقام تصور کی جائیں گی۔ ایسا کرنا علماء مالکیہ کے ہاں جائز ہے۔

اس کے علاوہ 1927ء میں سر شاہ سلیمان مرحوم کی صدارت میں ایک کمیٹی بنی، جس میں مرحوم سید سلیمان ندوی، مفتی کفایت اللہ، مولانا نعیم الدین مراد آبادی اور ڈاکٹر شفاعت احمد خان ممبر تھے۔ لیکن کمیٹی کے ممبر کسی ایک رائے پر متفق نہ ہو سکے۔ اس کمیٹی نے اپنی رپورٹ میں تقریباً وہی مؤقف اختیار کیا، جو الحیلہ الناجزہ میں اختیار کیا گیا۔ مرحوم سید سلیمان ندوی نے بڑے درد سے مسلمان خواتین کی مشکلات کا ذکر کیا، لیکن ان سے عہدہ برآء کیسے ہوں؟ اس کے لیے کوئی متفقہ ٹھوس حل تلاش نہ کیا جا سکا۔ کیونکہ نکاح، طلاق، فسخ کے معاملات میں جج کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ اگر حالات کی سنگینی جس کا ذکر مرحوم سید صاحب نے فرمایا ہے، کے پیش نظر یہ شرط حذف کر دی جاتی تو مسلمان خواتین مشکلات سے بچ سکتی تھیں۔ یوں نظر آتا ہے کہ سید صاحب جیسا فاضل اور صاف دماغ انسان بھی ایک فقہی روایت کے جبر کے سامنے اپنے آپ کو بے بس پاتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ''نئی صورت حال کی ایک پرانی دستاویز''۔ معارف اعظم گڑھ، مئی 1947ء جمعیت علماء ہند نے بھی یہی مؤقف اختیار کیا۔ یہی مؤقف 1916ء میں مولانا آزاد نے اختیار کیا تھا، لیکن بعد میں انھوں نے مسلم خواتین کی اجتماعی مشکلات کے پیش نظر اپنی رائے کو بدل دیا، جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، یعنی غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعی طور پر درست ہے۔ مولانا کی پہلی رائے جس سے انھوں نے رجوع کر لیا تھا، کے لیے دیکھیے: کفایت المفتی، ج 2، ص 211۔

یہ امر باعث تعجب ہے کہ دیوانی مقدمات میں تو کسی بھی جج کا فیصلہ قابلِ قبول ہے لیکن فسخ نکاح میں غیر مسلم جج کا فیصلہ قابلِ قبول نہیں۔ ایک ہی عدالت کے بارے میں جس کا تقرر غیر مسلم سیاسی طاقت نے کیا، یہ مؤقف مشکلات کو کیوں کر ختم کر سکتا ہے ''جمعیت علماء کیا ہے''۔ دہلی ج2، ص242

32- روزنامہ الاہرام، قاہرہ، 27 فروری، 6 مارچ 1979ء اسمبلی میں یہ بحث اس لیے ہوئی کہ قاہرہ میں آج کل مصر کی وزارتِ ثقافت ''فتوحات مکیۃ'' کا جدید خوبصورت ایڈیشن شائع کر رہی ہے۔ اس کتاب کی 6 جلدیں چھپ چکی ہیں اور اہلِ علم سے خراج وصول کر چکی ہیں۔ اس طباعت میں مصر کی وزارت ثقافت کو ممتاز محققین کا تعاون حاصل ہے۔

33- ملاحظہ ہو مشرق بعید اقتصادی ریویو، (FAR EAST ECONOMIC REVIEW)، 23 نومبر 1974ء، ص23۔

باب دوئم

1- الفیروزبادی: بصائرذوی التمیز فی لطائف الکتاب العزیز، ج1، ص46,45

2- ص312

3- فجر الاسلام، ص165، ضحی الاسلام، ج2، ص53,50

4- مقدمہ، فصل فی تعلیم الولدان واختلاف الامصار الاسلامیۃ فی طرقہ

5- معجم الادباء، بحوالہ ضحی الاسلام ج2، ص67

6- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: علامہ شبلی: رسائل شبلی، ص402 (قدیم تعلیم) دائرۃ المعارف الاسلامیہ، انگریزی، مقالہ مسجد ص363 (طبع اول)

7- الخطط، ج4، ص185

8- فرشتہ نے لکھا ہے: "درجوارِ آں مسجد، مدرسہ بناء نہادہ وبنفائس کتب وغرائب نسخ موشح گردانیدہ، دہات بسیار بر مسجد ومدرسہ وقف نمود۔۔۔ وبمقتضائے الناس علی دین ملوکہم، ہر یکے از امراء واعیان دولت بہ بنایے مسجد ومدارس ورباطات وخوانق مبادرت نمودند" ج1، ص30

9- سرایچ، ایم، ایلیٹ: تاریخ ہند (انگریزی) ج2، ص215، این، این، لا: ہندوستان میں تعلیم کی ترقی (انگریزی)، ص18

10- طبقاتِ ناصری، ج1، ص745

11- ایلیٹ: تاریخ ہند، ج2،: 223، لا: ہندوستان میں تعلیم کی ترقی، ص19

12- طبقاتِ ناصری، ج1، ص812,811

13- ایضاً، ص810

14- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ابوالحسنات ندوی: اسلامی ہند کی قدیم اسلامی درسگاہیں، مولانا عبدالحی: ہندوستان میں قدیم نصاب در رسالہ ''اسلام اور عصر جدید'' دہلی، اکتوبر 1970ء، یہاں پر اس بات کا ذکر بے جا نہ ہوگا کہ حمد اللہ، ملا حسن، قاضی مبارک، درسِ نظامی کا حصہ نہیں تھیں، اس کے برعکس فنِ موسیقی داخلِ نصاب تھا،'' حالانکہ آج اس فن کا نام لینا بھی گناہ ہے''۔ مقالاتِ شبلی، ج3، 124:

15- اس روایت کو تاریخ فرشتہ اور امیر خورد نے 'سیر الاولیاء' میں نقل کیا ہے، لیکن الفاظ کے اختلاف کے ساتھ دیکھیے: سیر الاولیاء ص800-804 (ط۔ مرکزی اردو بورڈ)

16- المعجب فی اخبار العرب، ص173

17- تاریخ فیروز شاہی، ص43

18- 'صبح الاعشیٰ' ج5، ص69، قلقشندی نے مزید لکھا ہے کہ اہلِ ہند، فلسفہ، طب، ہندسہ اور دوسری عجیب و غریب صنعتوں میں سب سے آگے ہیں:

''واہل الھند اعلم الناس بانواع الحکمة والطب والھندسة والصناعات العجیبة''۔

19- سراج عفیف: تاریخِ فیروز شاہی، باب نہم، مناروں کی تعمیر، لا: ہندوستان میں تعلیم کی ترقی، ص52-54

20- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: تاریخ فرشتہ: فیروز شاہ کے حالات، ایلیٹ: ببلوگرافیکل انڈکس، ج2، ص329، لا: ہندوستان میں تعلیم کی ترقی، ص65,64

21- مآثر الکرام، ص191

22- مغربی علماء نے توزکِ بابری کو دنیا کے بہترین سوانح میں شمار کیا ہے۔ ان کی نظر میں یہ تیمور اور جہانگیر کی تحریروں سے برتر ہے، البتہ سیزر کی تفسیر COMMENTARIES OF CAESAR سے فروتر، ان کا خیال ہے کہ اگر بابر مغرب میں ہوتا تو شاید ہنری چہارم کے وجود میں جنم لیتا، ملاحظہ ہو، ایلیٹ: تاریخ ہند، ج 4، ص 218-287، جرنل آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی، اکتوبر 1922ء، ص 597-605، جواہر لال نہرو تاریخ عالم، ج 1، ص 77,476

23- انڈین اسلام، بحوالہ محمد اکرام: رود کوثر، ص 23 (لاہور 1979)

24- آئین اکبری ص 143 (آئین آموزش) ان کتابوں کے لیے ابوالفضل نے ہندی علوم کا لفظ لکھا ہے۔ بلوچ مین نے اس کا سنسکرت ترجمہ کیا ہے، جسے ہر طالب علم پڑھتا تھا۔ ملاحظہ ہو آئین اکبری کلکتہ ایڈیشن 1927ء، ص 289

25- مآثر الکرام، ص 238 (ترجمہ امیر فتح اللہ شیرازی)، محمد حسین آزاد: دربار اکبری، ص 673-674، محمد حسین آزاد نے فتح اللہ کی تصنیفات کے ساتھ ساتھ ان کی ایجادات، مثلاً بادِ آسیا، آئینہ حیرت، توپ وغیرہ کی فہرست بھی دی ہے، بدایونی: منتخب التواریخ، ج 1، ص 316,315

26- منتخب التواریخ، ج 3، ص 306، شاہ نواز نے مآثر الامراء میں کتابوں کی تعداد چار ہزار تین سو لکھی ہے۔

27- سمتھ نے لکھا ہے کہ آئین اکبری میں آئین آموزش کے تحت نصابِ تعلیم کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کا حقائق سے کوئی تعلق نہیں، اس پروگرام کے مطابق ہندوستان کے کسی سکول میں کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ صحیح بات یہ ہے کہ ابوالفضل نے تعلیم سے متعلق چند سطریں لکھ کر اکبر کے مقدس آستانے پر خوشامد کے پھول نچھاور کیے ہیں۔ ملاحظہ ہو اکبر اعظم، ص 280، نہرو کی رائے یہ ہے کہ پریس نہ ہونے کی وجہ سے تعلیم کا دائرہ

نہایت ہی محدود تھا، تاریخ عالم ص 280، بے شبہ یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہے کہ آج برصغیر پاک و ہند میں مغل دور کا کوئی علمی ادارہ باقی نہیں ہے۔

28- گیرٹ: تراثِ ہند (انگریزی)، ص 300-302، (ہندوستان پر اسلام کا ثقافتی اثر)

29- ابوالکلام آزاد، غبارِ خاطر، ص 280

30- دہلی کے آثار باقیہ، (MONUMENTAL REMAINS OF DELHI)، ص 255

31- لا: ہندوستان میں تعلیم کی ترقی، ص 188 (حاشیہ) لاء نے یہ روایت مرأتِ احمدیہ کے مصنف احمد علی خان سے نقل کی ہے۔

32- ہنری کین: مغل شہنشاہیت (انگریزی) ص 23

33- محمد رضا انصاری: بانی درس نظامی، ص 260، انصاری صاحب لکھتے ہیں کہ ''درس نظامی کو اس بدعت (معقولات کا داخلِ نصاب ہونا) کا بانی نہیں ٹھہرایا جا سکتا''۔ نیز ملاحظہ ہو علامہ شبلی: مقالاتِ شبلی، ج 3، ص 102، 125

34- تاریخ فیروز شاہی، ص 144، 145

35- خلیفہ سید محمد حسین: وقائع سیر و سیاحت، ڈاکٹر برنیر، ج 1، ص 288-281 (ہم نے یہاں برنیر کی پوری عبارت کا خلاصہ دیا ہے۔

36- مکتوبات امام ربانی، دفترِ اول، مکتوب 266، شیخؒ فرماتے ہیں: از علم و منتظم ایشاں علمِ ہندسہ است، مالایعنی ست ولا طائل صرف، مساوات زاویایے ثلثِ و مثلث ہر دو قائمہ رابچہ کار می آید''۔ اسی مکتوب میں شیخؒ مزید لکھتے ہیں: کہ اہل فلسفہ کے ہاں علم طب اور علم تہذیب الاخلاق بہترین علم شمار ہوتے ہیں، لیکن یہ دونوں علم ہمارے پیغمبروں کے علم سے چرائے گئے ہیں، ایک دوسرے مکتوب میں شیخؒ فرماتے ہیں کہ آخر یہ علم، آخرت میں کس کام آئے گا؟ ملاحظہ ہو دفتر سوئم مکتوب 23۔

37- ابن خلدون لکھتے ہیں: فأنَّ مسائل الطبيعات لا تهمنا فى ديننا

ولا معاشنا، فوجب علینا ترکھا'' (مقدمہ، فصل فی ابطال الفلسفۃ)

38- منتخب، ج 2، ص 323، ''یکے از شعرائے عہد سلطان سکندر برہمن بود میگویند کہ باوجود کفر کتبِ علم رسمی را درس می گفت''۔

39- دبستانِ مذاہب، ص 378

40- فرشتہ اور طبقات اکبری نے اس واقعہ کو بیان کیا ہے۔ مسلم مؤرخین کے بیانات سے پتہ چلتا ہے کہ سکندر لودھی کا مذہبی مزاج، نقطہء اعتدال سے ہٹا ہوا تھا۔ جس کی وجہ سے اس نے متھرا اور دوسرے مقامات پر ہندوؤں کو اشنان کرنے یا سر منڈانے سے روک دیا تھا، جس پر علمائے حق نے اسے ایسا کرنے سے روکا تھا۔

41- یوسف حسین خان: عہد وسطیٰ کا ہندوستانی (انگریزی)، ص 4 حاشیہ

42- ساقی مستعد خان: مآثر عالم گیری، ص 51۔ ساقی خان لکھتے ہیں: بہ عرض خداوند دین پرور رسید کہ صوبہ ٹھٹھہ و ملتان، خصوصاً بنارس، برہمن بطالت نشاں در مدارس مقرر بہ تدریس، کتب باطلہ اشتغال دارند۔۔۔ احکامِ اسلام نظام بہ ناظمانِ کل صوبہ جات صادر شد۔۔۔ کہ مدارس و معابد بے دیناں دستخوش انہدام سازند''۔

43- معارف، مئی 1918ء، ص 12، سید صاحب مرحوم نے معارف فروری 1947ء کے شذرات میں اس امر پر مسرت کا اظہار کیا کہ پٹنہ کی تاریخ کانفرنس میں ایک فاضل ہندو ڈاکٹر نے عالمگیر کے اس شاہی فرمان کو ایک سیاسی فرمان قرار دیا، جو خاص حالات میں جاری کیا گیا تھا۔

44- مآثر الکرام، مقدمہ ص 15-17، غلام علی آزاد نے سید محمد ترمذی اور میر سید احمد کے تراجم میں لکھا ہے کہ عالمگیر نے رسالہ ''تسویۃ'' کے خلاف علمائے ظاہر کے احتجاج پر تمام فقرائے سلطنت کو دہلی حاضر ہونے کا حکم دیا، فقراء کی فہرستیں بھی تیار کر لی گئیں، لیکن عالمگیر نے آخری وقت میں اپنے فیصلہ پر نظر ثانی کرتے ہوئے شاہی فرمان کو واپس

لے لیا، ص 84-89

45- سید محمد محمود: لیکچر (مسلمانوں میں انگریزی تعلیم از 1793ء تا 1893ء، ص 33

46- ایضاً، ص 9-14

47- ایضاً، ص 32

48- ایضاً، ص 36

49- ایضاً، ص 25

50- تفصیل کے لیے دیکھیے، ہنری وائٹ ہڈ: ہندوستانی مشکلات در مذہب، تعلیم، سیاست (انگریزی)، ص 123-127

51- ایضاً، ص 128

52- منتخب تحریریں (از میکالے)، ص 249 (انگریزی)

53- لائٹ نر: پنجاب میں تاریخ تعلیم ص 65 (انگریزی)

54- ہندوستانی مشکلات، ص 91-102

55- مولانا ابوالکلام آزاد نے 25 فروری 1955ء کو کمشن برائے تاریخی دستاویزات، کے اجلاس میسور کو خطاب کرتے ہوئے یہ الفاظ کہے تھے، ملاحظہ ہو ایس، این، سین: 1857ء (مقدمہ از مولانا آزاد)

1857ء کے ہنگامے کے بارے میں پنڈت سندر لال کہتے ہیں: ''اس میں شک نہیں کہ اگر 1857ء کی جنگ نہ ہوئی ہوتی تو اس کا یہی مطلب تھا کہ ہندوستانیوں میں سے ہمت، خودداری، فرض شناسی اور حقیقی زندگی کا خاتمہ ہو چکا ہوتا''۔ پنڈت جی کا کہنا ہے کہ اس جنگ کی وجہ سے جاپان اور چین، مغربی قوموں کے براہِ راست تسلط سے بچے رہے۔ ملاحظہ ہو: 1857ء

56- سر سید مرحوم نے یہ بات یکم جنوری 1860ء کو مراد آباد مدرسہ میں کہی تھی، ملاحظہ ہو:

''رپورٹ امتحان مرادآباد مدرسہ''

57- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، خاکسار کا مقالہ، جمال الدین افغانی، در فکر و نظر، اسلام آباد، اگست 1977ء، ص 81-112، یہ مقالہ ''اسلام اور موجودہ مسائل'' (انگریزی) میں شائع ہوا ہے۔

58- نقشِ حیات، ج 2، ص 45

59- مناظر احسن گیلانی: سوانح قاسمی، ج 2، ص 159

60- ایضاً، ص 155

61- نقشِ آزاد، ص 298

62- تذکرۃ الرشید، ج 1، ص 73-80

63- مشیر الحق: جدید ہند میں مسلم سیاست، ص 15,14 (انگریزی)

64- دار العلوم دیوبند، ص 26، قاری صاحب (رحمۃ اللہ علیہ) ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں: ''شاملی کا میدان اور دار العلوم کی زمین ایک ہی حقیقت کے دو رُخ تھے، فرق تیغ و سنان اور قلم و زبان کا تھا''۔ آزادئ ہندوستان کا خاموش رہنما، دیوبند، ص 4-7

65- لائل محمڈن آف انڈیا، حصہ سوئم بحوالہ محمد ایوب قادری: مولانا محمد احسن نانوتوی، ص 56,55

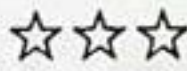
66- گزیٹر (مظفر نگر، یو۔ پی) ج 3، ص 316,315 (انگریزی)

67- ایس۔ رضوی: اتر پردیش میں جدوجہد آزادی، ج 5، ص 128-134 (انگریزی)

68- ایم، ایچ، بیج: ہندوستان میں جارحانہ قومیت کا ارتقاء، ص 13 (انگریزی)

69- سید محبوب رضوی: تاریخ دار العلوم دیوبند ج 1، ص 180، بعض رپورٹوں میں یہ الفاظ بھی ملتے ہیں: ''یہ مدرسہ خلاف سرکار نہیں''۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مولانا محمد قاسمؒ کے صاحبزادے مرحوم حافظ محمد احمد، جو دار العلوم کے ناظم اعلیٰ بھی رہے، یو۔ پی حکومت

سے خوش گوار تعلقات رکھتے تھے اور مولانا محمود حسنؒ کی سیاسی سرگرمیوں سے حکومت کو آگاہ کرتے رہتے تھے۔ پہلی جنگ عظیم میں مولانا محمود حسنؒ ترک رہنماؤں سے مل کر آزادیٔ ہند سے متعلق جو پروگرام بنانا چاہتے تھے، حافظ صاحب نے مختلف ذرائع سے اس پروگرام کا سراغ لگالیا اور اس سے صوبائی گورنر کو آگاہ کر دیا۔ بعد میں حافظ صاحب مرحوم کو ''شمس العلماء'' کے خطاب سے نوازا گیا، جس پر ''زمیندار'' لاہور نے نوٹ لکھا، حافظ صاحب علماء کا ایک وفد لے کر گورنر سے ملے، ان کا شکریہ ادا کیا اور ''زمیندار'' کا نوٹ بھی انہیں پیش کیا۔ ان دستاویزات کے پیش نظر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ حافظ محمد احمد مرحوم کے عہد تک دارالعلوم کے ارباب حل وعقد، حکومت وقت سے خوش گوار تعلقات رکھتے تھے۔ یوں نظر آتا ہے کہ حافظ صاحب مرحوم اس طریق سے دارالعلوم کو جنگ کے ہنگامی حالات میں حکومت کے عتاب سے بچانا چاہتے تھے۔ شان محمد: ہندوستانی مسلمان، ایک دستاویزی ریکارڈ، ج5، ص 51-54 (انگریزی)

☆☆☆

باب سوئم

1- دیوبند اسکول اور مطالبہ پاکستان، کتاب دراصل فاضل مؤلف کا ایک تحقیقی مقالہ ہے، جسے انھوں نے میگل یونیورسٹی کے لیے لکھا تھا۔ نیز ملاحظہ ہو: مولانا محمد طیب صاحبؒ: دارالعلوم دیوبند کی صد سالہ زندگی، مولانا سید محمد میاں: علمائے حق اور ان کے مجاہدانہ کارنامے ج 1، مولانا مناظر احسن گیلانی: سوانح مولانا محمد قاسم نانوتوی، ہر چند کتاب کا موضوع مولانا نانوتوی کی ذاتِ گرامی ہے، لیکن دارالعلوم کی بنیاد، نصاب تعلیم اور دوسرے مسائل بھی زیر بحث آ گئے ہیں، سید محبوب رضوی: تاریخ دارالعلوم دیوبند (مقدمہ از قاری محمد طیب)، باربرا مٹکاف: برطانوی ہند میں اسلام کا احیاء: دیوبند، ط۔ پرنسٹن یونیورسٹی، امریکہ، 1982ء

2- آئین اکبری، ج 1، ص 524 (کلکتہ ایڈیشن) ابوالفضل کے الفاظ یہ ہیں: قلعہ از خشتِ پختہ دارد، نیز ملاحظہ ہو، گزیٹر، سہارن پور، ج 2، ص 424: سید محبوب رضوی: تاریخ دیوبند۔

3- محمد نذیر احمد: تذکرۃ العابدین، امداد العارفین، ص 68

4- ایضاً، ص 68,69

5- محمد طیب: دارالعلوم دیوبند، ص 17,18

6- ندوۃ العلماء، رپورٹ 1912ء، ص 109,110

7- روئدادِ مدرسہ دیو بند 1292ھ بحوالہ سوانح قاسمی، ج 2، ص 325، تاریخ دیو بند، ص 377

8- اشرف علی تھانوی، مولانا: حکایتِ اولیاء (ارواح ثلاثہ) ص، 230، یہ روایت مرحوم قاری محمد طیب نے اپنے والد مرحوم کے حوالہ سے بیان کی ہے، لیکن مولانا تھانوی نے حاشیہ پر تذکرۃ العابدین کی روایت نقل کر دی ہے کہ معذرت حاجی عابد حسین نے نہیں بلکہ مولانا محمد قاسم نے پیش کی تھی۔

9- علمائے حق، ج 1، ص 68,67

10- تذکرۃ العابدین، ص 73

11- برہان، دہلی، نومبر 1964ء (شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز سے متعلق چند غلط روایات از محمد عضد الدین خاں)

12- عزیز الرحمان (مفتی)، تذکرہ مشائخ دیو بند، ص 168

13- سوانح قاسمی، ص ج ص 281

14- مرحوم نواب حبیب الرحمان شروانی نے اسی سلسلہ میں ایک دل چسپ لطیفہ لکھا ہے کہ ندوۃ العلماء کے ایک اجلاس میں درس نظامی سے منطق کے رسالہ ایسا غوجی کو خارج کرنے کی تجویز پیش کی گئی، تو ''اس مسئلہ پر (بہ قول شروانی صاحب) تین دن بحث ہوتی رہی، علماء کی اکثریت یہ کہہ رہی تھی کہ اگر ''ایسا غوجی'' کو نصاب سے خارج کیا گیا تو اس سے علم کی بنیاد ہی اکھڑ جائے گی''۔ سوانح قاسمی 299/2 حاشیہ۔

15- سوانح قاسمی، ج 2، ص 294,293

16- دارالعلوم دیو بند، ص 49، لیکن تاریخ دارالعلوم میں اسی سند کو 'الفاضل' کا نام دیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو، ج 2، ص 301,275

17- دارالعلوم دیو بند، ص 35-49، تاریخ دارالعلوم دیو بند، ج 2، ص 270-274، دارالعلوم دیو بند (از ظفیر الدین) ص، 13-16، مقامِ مسرت ہے کہ نصاب میں بعض نئی مفید

کتابیں بھی شامل کر لی گئی ہیں، مثلاً سالِ دوئم میں نحو کی کتاب ''النحو الواضح''، سالِ سوئم میں تاریخِ ہند، تاریخ اسلام فن بلاغت میں البلاغۃ الواضحہ، عربی ادب میں برائے مطالعہ احمد امین کی حیاتی، طہٰ حسین کی الایام، عباس محمود عقاد کی عبقریات، مقدمہ ابن خلدون جیسی کتابیں رکھی گئی ہیں۔ جن پر ہم دار العلوم کے اربابِ حل وعقد کو تہ دل سے مبارک باد پیش کرتے ہیں۔

18- دیوبند سکول، ص33,32

19- التفہیمات الالٰھیۃ، ص195 (تحقیق غلام مصطفےٰ قاسمی)، پروفیسر محمد سرورؒ نے بھی ارمغانِ شاہ ولی اللہ میں اس وصیت نامہ کو نقل کیا ہے۔

20- یہ امر محتاجِ بیان نہیں کہ شبلی نعمانی (رحمۃ اللہ علیہ) کو درس نظامی اور اسلام کے کلاسیکی ادب پر عبور حاصل تھا۔ چنانچہ مولانا مرحوم نے ایک ماہر فن کی حیثیت سے لکھا، درس نظامی کے بارے میں مولاناؒ لکھتے ہیں: یہ امر خاص طور پر اظہار کے قابل ہے کہ آج جس چیز کو لوگ درسِ نظامی کہتے ہیں اور اس نام کی وجہ سے سختی کے ساتھ اس پر اڑے ہوئے ہیں، اس کا بڑا حصہ درسِ نظامی سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، مثلاً حمد اللہ، ملا حسن آج درسِ نظامی میں داخل ہیں، یہ کتابیں ملاّ نظام الدین کے زمانہ میں تصنیف بھی نہیں ہوئی تھیں، قاضی مبارک درس میں داخل نہ تھی۔۔۔ متعدد کتابیں جو اس وقت درس میں داخل تھیں وہ اب اڑا دی گئیں۔۔۔ اسی طرح انھوں (ملا نظام الدینؒ) نے فن موسیقی کو بھی داخلِ درس رکھا ہے۔

21- تاریخ الاصلاح فی الازہر، ص247,246

22- ایضاً، ص273,272

23- ایضاً، ص43

24- مسلمانوں کا نظامِ تعلیم وتربیت، ج1، ص324,323

25- زین العابدین سجاد: ''ہندوستان کے عربی مدارس اوران کے نصابِ تعلیم پر ایک نظر' در مجلہ اسلام اور عصر جدید' دہلی، جنوری 1970ء، ص 41، یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ 1928ء میں دارالعلوم نے اعلان کیا تھا کہ فلسفہ کی جدید کتابوں کو داخلِ درس کیا جائے گا، لیکن ایسا نہ ہوسکا، ملاحظہ ہو''القاسم'' دارالعلوم نمبر، دیوبند، محرم 1347ھ ص 4

26- اسلام اور عصر جدید، جنوری 1970ء، ص 44

27- عابد رضا بیدار نے ''ہندوستانی مسلمانوں کی ریفارم کے مسائل'' میں لکھا ہے کہ اس مجوزہ نصاب کا ایک نسخہ رام پور لائبریری میں محفوظ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا مرحوم اپنی علمی اور سیاسی مصروفیتوں کے باوجود مسلمانوں کے قدیم نظام تعلیم پر برابر غور وفکر کرتے رہے۔ انھوں نے ''تذکرہ'' میں کھل کر درسِ نظامی پر تنقید کی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ 1916ء میں جدید نصاب کی تدوین بھی کی اور اس راہ میں پیش آنے والی مشکلات کا جائزہ بھی لیا۔ ہمارے علماء کرام اور ماہرین تعلیم کو ان دونوں رپورٹوں کا (رپورٹ 1916ء جو کلکتہ کے شعبہء تعلیم میں شاید محفوظ ہو، جیسا کہ مرحوم غلام رسول مہر نے ''تبرکاتِ آزاد'' میں لکھا ہے اور رام پور لائبریری میں محفوظ رپورٹ 1947) جائزہ لینا چاہیے۔

☆☆☆

باب چہارم

1- لائٹ نر(LEITNER): پنجاب میں تاریخ تعلیم، (مشرقی پنجاب)، ص61-63

2- مولانا عبید اللہ سندھیؒ کی رائے میں مرحوم دہلی کالج نے مدرسہ اسلامیہ، دیو بند اور علی گڑھ کالج کی شکل میں جنم لیا تھا، مولانا فرماتے ہیں: مولانا محمد قاسم دہلی کالج کے عربی حصہ کو دیو بند لے گئے اور سرسید احمد خان نے دہلی کالج کے انگریزی حصہ کو علی گڑھ پہنچا دیا''۔ ملاحظہ ہو''شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک'' لاہور، 1965ء، ص137 (مرتب: محمد سرور آف سندھ ساگر اکیڈمی)

3- ابوالکلام آزاد: تذکرہ، ص270 (مرتب: مالک رام)

4- معارف (اعظم گڑھ) فروری 1939ء، ص99

5- عاشقِ الٰہی: تذکرۃ الرشید، ج1، ص178

6- ملاحظہ ہو خواجہ رضی حیدر: محدث سورتی، کراچی ص142-168 (ط۔ سورتی اکیڈمی)، نیز ''ابو الکلام کی کہانی خود ان کی زبانی'' لاہور، چٹان پریس 1960، ص120-122 (مرتب: عبدالرزاق ملیح آبادی)

7- علی گڑھ انسٹیٹیوٹ گزٹ، 24، اپریل 1880ء، ص468,467 بحوالہ ماہنامہ ''برہان'' دہلی، اگست 1946، ص120-123

8- یادگارِ شبلی، لاہور، 1971ء، ص357

9- مکاتیبِ شبلی، اعظم گڑھ، 1928ء (ط۔ دوئم) ج1، ص306

10- ایضاً ص257

11- عزیز الحسن: حسن العزیز، دہلی، ج1، ص171

12- عزیز الحسن: اشرف السوانح لکھنؤ 1354ھ، ج1، ص129

13- محمد ظفیر الدین: فتاوی دار العلوم دیوبند، ملتان، ط۔ مکتبہ امدادیہ، ج1، ص34 (پیش لفظ: مولانا محمد طیبؒ)

14- ایضاً، ج2، :228

15- الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة، قاہرہ 1317ھ (ط۔ الآداب) ص17 (فلما اکثر الناس من ذلک، عاقبھم به، ثم انه ندم علی ذلک قبل موته کما ذکره الاسماعیلی فی مسند عمرؓ)

16- فتاوی دار العلوم، 134/9، کفایت المفتی، ملتان (ط۔ امدادیہ) 75/6 (مرتب: حفیظ الرحمان واصف)

17- فتاوی رشیدیہ، کراچی 1973ء، ص232 (ط۔ سعید کمپنی) اس ایڈیشن میں ناشر نے مولانا گنگوہی کے علاوہ دوسرے علماء کے آراء بھی نقل کردیے ہیں، جس سے کتاب کی افادیت بڑھ گئی ہے۔

18- سید عقیل محمد: ہندوستان میں قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ، ط۔ ندوۃ المصنفین، دہلی، ص31۔

19- ملفوظاتِ آزاد، دہلی، 1959ء، 121/1 (مرتب: محمد اجمل)

20- مرحوم مولانا مودودی نے لاؤڈ سپیکر کے بارے میں مولانا تھانویؒ کی رائے سے اختلاف کرتے ہوئے اسے بہ دلائل غیر صحیح قرار دیا تھا، مودودی صاحب نے اپنی تنقید

میں علمی آداب کو بھی پوری طرح سے ملحوظ رکھا تھا، جس کے نتیجہ میں مولانا تھانوی کی طبع حق پرست نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔ ملاحظہ ہو: تفہیمات، لاہور، 1970ء، ج 1، ص 461-467

21- یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ سیّد مودودی صاحب نے مولانا حفظ الرحمان سیوہاروی کی کتاب ''اسلام کا اقتصادی نظام'' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا: ''اشتراکیوں کو راضی کرنے کی ایک تبلیغی کوشش ہے''۔ لطف کی بات یہ ہے کہ 1970ء میں سیّد صاحب پر ''اسلامی سوشلزم'' کا خارجی دباؤ اس قدر بڑھا کہ ان کی جماعت نے 1970ء کے انتخابات میں اپنے منشور میں زمین کی تحدیدِ ملکیت سے متعلق ''اشتراکی'' نقطہءنظر کو تسلیم کر لیا اور یوں ''مسئلہ ملکیت زمین'' کے فاضل مصنف تقریباً اسی مقام پر آ گئے جس پر سیوہاری صاحب 1941ء میں کھڑے تھے اور مودودی صاحب کی تند و تلخ تنقید کا نشانہ بنے تھے، ملاحظہ ہو: ترجمان القرآن، دسمبر 40ء، جنوری 1941ء، ص 141-145

22- ان مکاتیب میں جہاں تربیت و تزکیہ نفس کے مسائل زیر بحث آئے ہیں، وہاں ان میں اصحاب مکاتیب کے عہد کی اجتماعی زندگی کی ایک جھلک بھی نظر آتی ہے۔ مثلاً مولانا مدنیؒ کے مکتوبات میں ان کے عہد کی بعض سیاسی اور مذہبی شخصیتوں کے افکار پر بھی تبصرہ کیا گیا ہے، البتہ فاضل مرتب (نجم الدین اصلاحی) نے بعض مقامات پر (حاشیہ میں) غیر سنجیدہ زبان استعمال کی ہے۔

23- اسلام اور جدیدیت، شکاگو یونیورسٹی پریس، 1982ء، ص 26،27

24- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الرسالۃ القشیریہ، باب الفتوۃ

25- ملاحظہ ہو: سید محبوب رضوی: تاریخ دارالعلوم دیوبند، مقدمہ از مولانا محمد طیبؒ

26,26A- دارالعلوم دیوبند (دارالعلوم کی صد سالہ زندگی)، ص 24،25

27- 'رسالہ کانفرنس' مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، 1911ء، ص19,18 (صاحبزادہ آفتاب احمد خان کی تقریر)

28- محمد علی (ناظم ندوۃ العلماء): دارالعلوم، ندوۃ العلماء، لکھنو، (اصح المطابع محمود نگر) ص5

29- علامہؒ نے ان خیالات کا اظہار اپنے ایک مضمون ''عبدالکریم الجیلی کا نظریہ توحید'' میں کیا ہے، ملاحظہ ہو مظفر حسین برنی: ''اقبال'' چندی گڑھ، بھارت، 1985ء، ص72,71

30- ابوالکلام آزاد: مسلمان عورت، دہلی 1955ء، ص13 (یہ کتاب دراصل ایک مصری عالم فرید وجدی کی کتاب ''المرأۃ المسلمۃ'' کا نقشِ ثانی ہے)

31- محمد الفاروقی: سوانح حیات: شاہ محمد حسین، الہ آبادی، ص54 (ط۔ادارہ نوامیس الھدی)

32- سہ روزہ ''مدینہ''، 17 دسمبر 1948ء بحوالہ مکتوبات شیخ الاسلام، دیوبند، 1963ء، ج1، ص43 (مقدمہ)

33- سرسید مرحوم نے، مولانا یعقوب نانوتوی کے خط پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا: ''پس یہ کہنا کیسا بے جا تعصب ہے کہ ہرگاہ اس مدرسہ میں شیعہ بھی ہوں گے، اس لیے ہم شریک نہیں ہوتے، خدا کرے کہ وہ یہ خیال فرما کر کہ ہندوستان میں بھی شیعہ رہتے ہیں، مکہ معظمہ کو سدھاریں، مگر افسوس ہے کہ میں سنتا ہوں کہ حج و طواف میں بھی شیعہ موجود ہوتے ہیں''۔

مقالاتِ سرسید، لاہور، 1962ء، ج10، ص125 (ط۔مجلسِ ترقی اردو)

34- مدینہ، بجنور، 28 مئی 1962ء، ص2-6

35- ایضاً، 28 جون 1962ء، ص2

36- جمعیت العلمائے ہند، اسلام آباد، 1980ء، 259/1 (مرتب: پروین روزینہ) (ط۔قومی ادارہ برائے تاریخ وثقافت)

37- رسل: تاریخ فلسفہ غرب، لندن، 1955ء، ص 812

38- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو خاکسار کا مضمون: ''جمہوریت کا بحران'' در کتاب ''بین الاقوامی مذاکرہ در بنغازی 1979ء'' پیرس، 1980ء، ج 1، ص 314-321

38A- اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ نو، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، 1986ء، ص 101 (پانچواں لیکچر)

"In order to achieve full self consciousness man must finally be thrown back on his own resources. The abolition of preisthood and hereditary kingship in Islam, the constant appeal to reason and experience in the Quran, and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality."

38B- محمد مرتضےٰ خان: شمائم امدادیہ (اردو ترجمہ) قومی پریس، لکھنؤ، 1314، ص 211ھ

39- مکتوبات احمدیہ 85/1 بحوالہ قادیانیت از سید ابوالحسن علی ندوی، کراچی 1985ء، ص 64۔

40- ستارۂ قیصرہ، قادیاں، 1899ء، ص 8 (ط۔ضیاء الاسلام باہتمام حکیم فضل دین)۔

41- تریاق القلوب ص 377 (حاشیہ) اور اخبار الحکم، 24، اپریل 1902ء، بحوالہ ''بیاناتِ علماء ربانی برارتدادِ فرقہ قادیانی'' بہاولپور 1984ء، ج 1، ص 173،172 (ناشر: محمد خالد لطیف)، یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اس کتاب میں ان تمام بیانات کو جمع کر دیا گیا ہے، جو برصغیر کے ممتاز علماء نے 1931ء میں ڈسٹرکٹ جج، بہاولپور کی عدالت میں میرزا غلام احمد کے دعاوی کے بارے میں دیے تھے۔

42- براہین احمدیہ 62/5 بحوالہ قادیانیت، ص 89

43- ستارۂ قیصرہ، ص 10،9

44- فارقوہر، جے۔این: ہندوستان میں جدید مذہبی تحریکیں، لندن، 1929ء، ص146

"He was probably self-deceived in the matter of his Messiahship rather than a conscious imposter, but one can scarcely believe him to have been honest in all his pretensions and assertions. p.146."

باب پنجم

1- مولانا مدنیؒ نے اپنی تحریروں اور تقریروں میں بار بار حضرت شیخ اجمیریؒ کا تذکرہ کیا ہے، جس کا مقصد یہ ہے کہ مولانا اہلِ ہند کو اسلام کے نام سے امن وآشتی اور محبت واخوت کا پیغام دینا چاہتے ہیں، اسلام کی یہی وہ تعبیر ہے۔ جس کو عام کرنے کے لیے اکابرِ دیوبند سرگرم عمل ہیں۔

2- محمد انوار الحسن شیر کوٹی: انوارِ عثمانی (مکتوبات)، کراچی، ص75 (ط۔ مکتبہ اسلامیہ)

3- ہمیں یہاں اس تلخ حقیقت سے انکار نہیں کہ پاکستان میں مذہبی فرقہ واریت کو ہوا دینے میں بعض دیوبندی النسبت حضرات کا بھی حصہ ہے، لیکن ان حضرات کا یہ شغل (مجادلہ ومناظرہ) علمائے دیوبند کے بلند اخلاقی اور روحانی مسلک سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ ٹھیک ہے کہ مولانا محمود حسنؒ اور مولانا حسین احمد مدنیؒ نے اپنے شباب میں مجبوراً اختلافی مسائل پر لکھا، لیکن وہ بہت جلد ان ''مقامات'' سے آگے نکل گئے اور اپنے آپ کو اسلام اور انسانیت کی بلند قدروں کی اشاعت وتبلیغ کے لیے یک قلم وقف کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے علمائے دیوبند کی مذہبی خدمات کے تذکرہ میں دیوبندی، بریلوی یا دیوبندی، اہل حدیث جزوی مذہبی اختلافات کے ذکر سے یک قلم اجتناب کیا ہے، بار برا مٔلف نے بڑی احتیاط اور اختصار سے ان مسائل پر (اگر یہ مسائل ہیں تو) لکھا ہے

4- محمد میاں: جمعیت العلماء کیا ہے؟ دہلی 1942، 44/2، ص 207

5- انصاری، عبدالعلیم: تذکرہ رحمانیہ، پانی پت، 1938ء، ص 207۔

6- تقریریں، تحریریں اور بیانات (انگریزی) لاہور، ص 44

The future of Islam in India largely depends in my opinion on the freedom of Muslim Peasants in the Punjab.

7- یہ الفاظ مرحوم چوہدری افضل حق نے احرار کانفرنس (قصور 1941ء) کو خطاب کرتے ہوئے کہے۔ دیکھیے شورش کاشمیری: خطبات احرار، لاہور، 1944ء ص 99

8- افضل حق: تاریخِ احرار، لاہور، ص 110 (ط۔ زمزم بک ایجنسی)

9- ص 63-83۔ کتاب پریس میں جا چکی تھی کہ ہم نے یکم اگست 1988ء کو نہایت ہی افسوس کے ساتھ ڈاکٹر فضل الرحمان کی وفات کی خبر سنی، موصوف کے فکر اور اظہارِ فکر میں بڑی صفائی تھی، جس کی وجہ سے وہ اپنے معاصر اہلِ قلم سے ممتاز تھے۔ موصوف شکاگو یونیورسٹی میں اسلامی فکر کے پروفیسر تھے اور جمعہ کے دن خطبہ دیا کرتے تھے، جس میں امت کی موجودہ مشکلات اور مسائل کا اختصار سے تجزیہ کیا کرتے تھے۔ ان کی تالیفات میں سے، جن سے انھوں نے راقم کو نوازا تھا، ایک نفیس کتاب ''قرآن کے بنیادی افکار'' کو پڑھ کر راقم نے ان سے کہا کہ وہ اسی طرز پر رسولِ کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی حیاتِ طیبہ اور اسلام میں تصورِ ریاست پر بھی لکھیں، موصوف نے اس تجویز سے اتفاق کیا، راقم اپنے قیامِ شکاگو میں ان سے برابر ملتا رہا اور ان کی علمی گفتگو، لطائف اور ان کے لطف و کرم سے لطف اندوز ہوتا رہا۔ چنانچہ مجھے یہ کہنے میں کوئی باک نہیں ہے کہ مسلم دنیا کو موصوف جیسے وسیع النظر، صاحبِ فکر اور منکسر المزاج عالم اور سکالر کو دیکھنے کے لیے بہت دنوں تک انتظار کرنا پڑے گا۔ موصوف کے والد مولوی شہاب الدین، علامہ انور شاہ کشمیریؒ کے شاگرد تھے، موصوف نے عربی زبان اپنے والد سے پڑھی، جدید علوم سے آشنائی خود پیدا کی اور آکسفورڈ یونیورسٹی میں گب سے تلمذ حاصل کیا اور یوں

دیوبند کے وجدان اور آکسفورڈ کے فکر کو اپنی ذات میں سمویا، جس نے ان کی علمی شخصیت کا چہرہ دمک اُٹھا، وفات سے قبل وہ اپنے بارے میں کریگ (K-CRAGG) کی کتاب (THE PEN & FAITH) ''ایمان اور قلم'' میں ایک مقالہ پڑھ چکے تھے۔ برصغیر کے علماء میں سے مرحوم مولانا محمد یوسف بنوری، ڈاکٹر صاحب کی صلاحیتوں کے معترف تھے۔ مولانا مرحوم نے راقم سے اپنی ایک ملاقات میں ڈاکٹر موصوف کا تذکرہ کیا تھا۔ الغرض ڈاکٹر صاحب نے ایک انسان اور سکالر کی حیثیت سے دوسروں کو متاثر کیا، جامعہ شکاگو میں طالب علموں نے ان سے خوب استفادہ کیا، ہمیں ڈاکٹر صاحب کی وفات پر ان کے خاندان اور جامعہ شکاگو میں ان کے ساتھیوں، خاص کر ہمارے فاضل دوست چوہدری نعیم (شعبہ اردو کے سربراہ) سے دلی ہمدردی ہے۔ مکروہات دنیا سے نجات ملی تو موصوف کی شخصیت اور ان کے افکار پر مقالہ سپردِ قلم کرنے کی تمنا ہے۔ خدا سے دُعا ہے کہ وہ ان کی علمی خدمات کو قبول فرمائے

10- طٰہٰ حسین: ھذا مذہبی، قاہرہ، 1955ء، ص 147 (علی عبدالرزاق کا مضمون: ''تحریر الفکر و فھم الدین للشیخ محمد عبدہ)

11- تقریریں، تحریریں اور بیانات، ص 120

Consequently (They) failed to do anything for the political improvement of Asia.

12- ''دینیاتی حریت کے بعض پہلوؤں پر ہدایات، سینٹ پول ایڈیشن، بوسٹن، امریکہ، ص 7,8,9,11,12,15,23، نیز ملاحظہ ہو روزنامہ ''ڈان'' کراچی، 24، اگست 1984ء، ص 4 (جان ڈی انیس DE ONIS، کا مضمون: دینیاتی حریت پر ویٹکان کا حملہ''۔ واقعہ یہ ہے کہ عیسائی مشنریوں نے برصغیر میں جس محنت، لگن، منصوبہ بندی اور تنظیم سے کام کیا ہے، مسلمانوں کا مذہبی حلقہ بڑی حد تک اس سے بے خبر ہے۔ ان

عیسائی تنظیموں نے صدیوں سے پٹی ہوئی ایک انسانی جماعت کے جسے ہم ازراہِ حقارت چمار اور بھنگی سے یاد کرتے ہیں، پامال اور مجروح وقار اور شعور کو بحال کرنے میں جو تاریخی کردار ادا کیا ہے اس پر خدا اور انسانیت سے محبت کرنے والی جماعتیں فخر کر سکتی ہیں۔ ہماری تمنا تھی کہ پاکستان میں یہ سعادت مسلمانوں کی مذہبی جماعت کے حصہ میں بھی آتی، لیکن یہ جماعت سطحی سیاست اور خوفناک مذہبی فرقہ واریت میں ایسی اُلجھ گئی ہے کہ اس پر اہلِ نظر محوِ حیرت ہیں۔

13- پروفیسر سمتھ (W-C) عہدِ جدید کی مسلم تاریخ اور فلسفہء مذہب سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں، انھوں نے اپنی کتاب ''اسلام در عہد جدید'' میں ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل پر بھی لکھا ہے، جس پر ڈاکٹر ذاکر حسین نے کہا تھا کہ آپ نے (سمتھ) جس دقتِ نظر سے ہمارے مسائل پر لکھا ہے، ایسا تو شاید خود ہندوستانی مسلمان بھی نہ لکھ سکیں، ہارورڈ کے قیام میں راقم ان سے اکثر ملتا رہا۔ ملاقات سے قبل انھوں نے راقم کو متعدد خط لکھے تھے، جن میں ایک خط سقوطِ بیت المقدس (1967ء) سے متعلق تھا، جس میں انھوں نے اپنے رنج والم کا ذکر کیا تھا۔ راقم نے ان کی شخصیت کو اہل علم کی خوبیوں۔ اخلاص، علم اہل علم اور سچائی سے لگاؤ، ذمہ داری کا گہرا احساس۔ کا خوب صورت مرقع پایا۔ آج کل وہ عالمی مذاہب کے ماننے والوں کے درمیان افہام وتفہیم کی راہوں کی تلاش میں سرگرداں ہیں۔

14- اسلام در ہند، ص296۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس کتاب کی تالیف کے وقت پروفیسر موصوف اشتراکیت سے متاثر تھے، شاید یہی وجہ ہے کہ جواہر لال نہرو نے اس کتاب اور فاضل مؤلف کا ذکر ''تلاشِ ہند'' میں کیا ہے۔ ہمارے ملک کے معروف دانش ور ڈاکٹر محمد اجمل کا کہنا ہے کہ پروفیسر موصوف اب اس کتاب سے لاتعلق ہو چکے ہیں، افسوس! ہم اپنی ملاقاتوں میں پروفیسر سے لاتعلقی کی وجہ نہ پوچھ سکے۔ البتہ انھوں

نے 1974ء میں لاہور کی ایک نشست میں اشتراکیت سے اپنی مایوسی کے اسباب ضرور بیان کیے تھے۔ اپنی کتاب "Modern Islam in India" میں مدرسہ دیوبند کے بارے میں پروفیسر لکھتے ہیں:

The Deoband movement is essentially reactionary and feudal. Yet its implacable enmity to bourgeois society and to its depradations has made it a temporary and importantally of the progressive forces as we shall see presently when we consider its energetic politics, anti British and for a time anti Pakistan.

15- محمود عثمان: طٰہٰ حسین ودیموقراطیۃ التعلیم، قاہرہ، ص 113,112۔

☆☆☆

کتابیات

1 ابن خلدون : مقدمہ

2 ابن قیم : الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ، قاہرہ، 1953ء (حامد فقی ایڈیشن)

3 ابوحنیفہ امام : کتاب العالم والمتعلم، دکن، 1349ء

4 احمد امین : فجر الاسلام، قاہرہ، 1950ء

: ضحی الاسلام، قاہرہ، 1952ء

5 بطاش کبری زادہ: مفتاح السعادۃ ومصباح السیادۃ، حیدر آباد، دکن (طبع اول)

6 حسینی، موسیٰ : الاخوان المسلمون، بیروت، 1955ء

7 الخضری، محمد : تاریخ التشریع الاسلامی، قاہرہ، 1920ء

8 خفاجی، عبدالمنعم : الازہر فی الف سنۃ، قاہرہ

9 رشید رضا : تاریخ الاستاذ الامام عبدہ، قاہرہ، 1931ء

10 سبکی، ابن تقی الدین: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، قاہرہ، ط۔ حسینیہ (طبع اول)

11 الصعیدی عبدالمتعال : تاریخ الاصلاح فی الازہر، قاہرہ

12 الفیروز آبادی : بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز، قاہرہ،

1924ء (تحقیق محمد علی النجار)

13 القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم: لطائف الاشارات، قاہرہ، 1970ء

14 قلقشندی : صبح الاعشیٰ، قاہرہ، 1915ء

15 متولی، عبدالحمید: مبادی نظام الحکم فی الاسلام، اسکندریہ، 1974ء

16 محمد عبدالباقی : مفتاح کنوز السنۃ، لاہور، (ط۔ سہیل اکیڈمی)

17 محمود عثمان : طٰہٰ حسین ودیموقراطیۃ التعلیم، قاہرہ، (ط۔ دار المعارف)

18 المراکشی، عبدالواحد: المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، قاہرہ، 1949ء

19 المقریزی، احمد بن علی: الخطط المقریزیۃ، قاہرہ، 1326ھ (ط۔ ملیجی، ازہر)

(فارسی)

1 ابوالفضل : آئینِ اکبری، نول کشور لکھنؤ، 1882ء، نیز ملاحظہ ہو بلوچ مین (BALOCHMANN) ایڈیشن، کلکتہ، 1927ء

2 آزاد، غلام علی : مآثر الکرام، حیدرآباد، دکن، 1910ء

3 بدایونی، عبدالقادر: منتخب التواریخ، کلکتہ، 1868ء (تحقیق مولوی احمد علی)

4 برنی، ضیاء الدین: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، 1862ء، (مرتب سیّد احمد خان)

5 دہلوی، خواجہ حسن: فوائد الفواد، لاہور (طبع اوقاف) مرتب محمد لطیف ملک

6 دہلوی، عبدالحق محدث: اخبار الاخیار، دہلی، 1332ھ

7 دہلوی، شاہ عبدالعزیز: فتاوی شاہ عبدالعزیز، دہلی، 1311ھ

8 دہلوی شاہ ولی اللہ: التفہیمات الالھیۃ، حیدرآباد، سندھ، 1967ء (تحقیق غلام مصطفیٰ) مصفی شرح موطا، دہلی، 1293ھ

9 ساقی، مستعد خان: مآثر عالمگیری، کلکتہ، 1947ء (جادو ناتھ سرکار ایڈیشن)

10 سرہندی، شیخ احمدؒ: مکتوبات امام ربانی، نول کشور، کان پور

11 فرشتہ : تاریخ فرشتہ، نول کشور، لکھنؤ 1864ء (نیز اردو ترجمہ، لکھنؤ، 1933ء

12 محمد محسن (مرزا علی محمد خان): مرأت احمدی، کلکتہ، 1928ء (مرتب سید نواب علی)

(اُردو)

1 احمد۔ محمد نذیر : تذکرۃ العابدین وامداد العارفین، دہلی، 1333ھ

1A اسفندیار، کیخسرو: دبستانِ مذاہب (اردو ترجمہ) ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور 2002ء

2 انصاری، محمد رضا: بانی درسِ نظامی، علی گڑھ، 1973ء

3 انصاری، محمد عبدالعلیم: تذکرۃ رحمانیہ، پانی پت، 1938ء

4 آزاد، ابوالکلام : خطبات آزاد، دہلی، 1981ء، مرتب مالک رام

: غبارِ خاطر، دہلی، 1973ء، مرتب مالک رام

: تذکرہ، دہلی، 1985ء، مرتب مالک رام

: ملفوظاتِ آزاد، دہلی، 1959ء، مرتب محمد اجمل

: نقشِ آزاد، لاہور، مرتب غلام رسول مہر

: تبرکاتِ آزاد، لاہور، مرتب غلام رسول مہر

5 بریلوی، مولانا احمد رضا خان: حسام الحرمین وتمہید ایمان، لاہور، 1985ء (ط۔ نبویہ)

6 بیدار، عابد رضا : ہندوستانی مسلمانوں کی ریفارم کے مسائل، رام پور

7 تھانوی، مولانا اشرف علی: حکایاتِ اولیاء (ارواح ثلاثہ) کراچی، 1976ء

: الحلیہ الناجزۃ للحلیۃ العاجزۃ، دیوبند

8 حسین، مولانا اصغر: حیات شیخ الہند، ط۔ قاسمی دیوبند، باہتمام مولانا حبیب الرحمان عثمانی

9 خورد، امیر : سیر الاولیاء، لاہور، 1980ء (ط۔ مرکزی اردو بورڈ،

ترجمہ اعجاز الحق قدوسی

10 دہلوی، مفتی محمد کفایت اللہ: کتاب المفتی، ملتان (ط۔ مکتبہ امدادیہ، مرتب حفیظ الرحمان)

11 رضوی، سیّد محبوب: تاریخ دیوبند، دیوبند، 1972ء (طبع دوم)

: تاریخ دارالعلوم دیوبند، دیوبند، 1977ء

12 سراج عفیف : تاریخ فیروز شاہی، جامعہ عثمانیہ 1938ء (ترجمہ فدا علی)

13 سندر لال، پنڈت: سن ستاون، علیگڑھ، 1957ء (ط۔ انجمن ترقی اردو)

14 شبلی علامہ : رسائل شبلی، پریس ہال، امرتسر

: مقالاتِ شبلی، اعظم گڑھ، 1955ء

: سفرنامہء روم، قومی پریس، دہلی

15 ظفیر الدین، مفتی: دارالعلوم دیوبند، ط۔ دفتر اجلاس صد سالہ دارالعلوم دیوبند

16 عاشق الٰہی مولانا: تذکرۃ الرشید، میرٹھ، طبع اول

17 گیلانی، سیّد مناظر احسن: سوانح قاسمی، دیوبند، 1954ء

: مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت، دہلی، 1966ء،

1984ء (جلد دوئم)

: تذکرہ شاہ ولی اللہ، کراچی، 1968ء (ط۔ نفیس اکیڈمی)

18 محمد عبدالاحد : مدرسہ اسلامی عربی دیوبند (روئداد سال سی و چہارم) ط۔

مجتبائی۔ دہلی

19 محمد حسین، خلیفہ : وقائع سیر و سیاحت ڈاکٹر برنیر، آگرہ، 1321ھ

20 محمد جعفر : پاکستان میں اسلامی قانون کا مستقبل، پنڈی، 1971ء

21 محمد میاں، مولانا: جمیعت کیا ہے؟ دہلی

: علمائے ہند کا شاندار ماضی

: علمائے حق کے کارنامے

22 محمود، سید محمد : لیکچر (مسلمانوں میں انگریزی تعلیم) علی گڑھ، 1893ء

23 مدنی، مولانا حسین احمد: نقشِ حیات، دیوبند، 1954ء

: مکاتیبِ شیخ الاسلام، مرتب نجم الدین اصلاح، دیوبند

24 محمد طیب، مولانا: کوائف دارالعلوم دیوبند، دیوبند، 1369ھ (سہ ماہی رسالہ از ہر شاہ قیصر)

: دارالعلوم دیوبند، دیوبند، 1965ء (دارالعلوم نے صد سالہ زندگی کی مناسبت میں شائع کیا)

: آزادیِ ہندوستان کا خاموش رہنما، دیوبند، 1957ء

25 محمود حسن، مولانا: الجہد المقل فی تنزیہ المعز والمزل، ط۔ بلالی، انبالہ باہتمام محمد یحییٰ

: مقدمہ قرآن مجید، دیوبند باہتمام مولانا حبیب الرحمٰن عثمانی

: خطبہء صدارت در اجلاس جمیعت العلماء

26 منصور العلیٰ خان: مذہب منصور، محمود پریس، دکن

27 منہاج سراج : طبقاتِ ناصری، لاہور 1985ء (ترجمہ غلام رسول مہر)

28 نانوتوی، مولانا محمد قاسم: تحذیر الناس، گوجرانوالہ، 1984ء، مرتب مولانا اشتیاق احمد

: انتصار الاسلام، دیوبند، 1967ء، مرتب مولانا اشتیاق احمد

: حجۃ الاسلام، دیوبند، 1967ء، مرتب مولانا اشتیاق احمد

: قبلہ نما، دیوبند، 1969ء، مرتب مولانا اشتیاق احمد

: جواب ترکی بہ ترکی، دیوبند، 1967ء، مرتب مولانا اشتیاق احمد

29 نانوتوی، مولانا یعقوب علی: سوانح قاسمی، لاہور، ط۔ مکتبہ رشیدیہ

: مکتوبات مولانا محمد یعقوب، ج ا، علی گڑھ، ط۔ احمدی باہتمام حکیم امیر احمد

30 ندوی، ابوالحسنات: ہندوستان میں قدیم اسلامی درسگاہیں، اعظم گڑھ، 1936ء

31 نظامی، خلیق احمد: 1857ء کا تاریخی روزنامچہ از عبداللطیف، دہلی، 1958ء

32 قادری، محمد ایوب: مولانا محمد احسن نانوتوی، کراچی، 1966ء

(بعض اردو رسائل)

1۔ اسلام اور عصر جدید، جامعہ ملیہ، دہلی

2۔ برہان، دہلی

3۔ دارالعلوم ندوۃ العلماء، محمد علی، ناظم ندوہ نے یہ رپورٹ ندوہ کے اجلاس 1313ھ (کان پور) کے لیے تیار کی تھی۔

4۔ رسالہ کانفرنس، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، 1911ء (آفتاب احمد کی ایک تقریر در بارہ مسلم یونیورسٹی)

5۔ فکر ونظر، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد

6۔ القاسم، دیوبند، 1347ھ (دارالعلوم نمبر)

7۔ معارف، اعظم گڑھ، یو۔ پی

ENGLISH BOOKS

Barbara Metcalf: Islamic Revival in British India: Deobond: Princeton University Press, (USA) 1982

Buch, M.A: Rise and Growth of Indian Militant Nationalism, Baroda,1940.

Doge, B: Al-Azhar, Washington, 1961

Elliot, Sir Henry: History of India, London, 1872, Bibliographical Index, Delhi, 1976

Encyclopaedia of Islam: Leiden, First Edition

Faroqi, Ziaya al Hasan: The Deoband School and the Demand for Pakistan, Bombay, 1963

Farquhar, J. N: Modern Religious Movements in India, London, 1929

Fazlur Rahman: Islam and Modernity, University of Chicago Press, 1982

Garratt: Legacy of India, Oxford, 1962

Haq, Mushir: Muslim Politics in Modern India, Lahore (Book Traders)

Hamayun Kabir: Abul Al-Kalam Azad, New York, 1959

Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation": Published by the Daughters of St. Paul, Boston, USA.

International Colloquim in Benghazi: The Green Book, Oct, 1979, Paris,1980

Iqbal,Muhammad i:Speeches, Writings and Statements, Lahore.

ii: Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1971 (Published by Institute of Islamic Culture.

Journal of Royal Asiatic Society, London.

Khan, Yusuf Hussain: Medieval India, Bombay, 1962 (Asia Publication)

Keen, H: Mughal Empire, London, 1866

Law, N. N: Promotion of Learning in India, London, 1916

Leitner, G. W: History of Indigenous Education in the Punjab, Published by Language Department, (E) Punjab, 1970

Livingstone, R. W: Plato: Selected Passages, Oxford University Press, 1960

Macaulay, Thomas, B: Selected Writings, Chicago, 1972 (ed. Thomas Pinny and John Clives)

Mojeeb, M: The Indian Muslims, London, 1967.

Nehru, Jawahar Lal: History of the World, Allahabad, 1934

Neyill, H. R (ed): Muzaffar Nagar: A Gazetteer, Allahabad, 1903

Qadiyani, M. Ghulam Ahmed: My attitude Towards the British Government, Lahore, 1895 (Mitra Vilasa Press)

See also his Urdu Books on the same subject:

i: Sitarai Qaisara, Qadiyan, 1899 (Ziya al Islam Press)

ii: Tuhfai Qaisariyya, Qadiyan, 1897 (Zia al Islam Press)

Rizvi, S. A, (ed): Freedom Struggle in Uttar Pradesh: Source Material, Lucknow, 1960 (Govt: Publications)

Russell, Bertrand: History of Western Philosophy, London, 1955

Shan Muhammad: Indian Muslims: A Documentary Record, Meerit, 1955

Sen, S. N: 1857, Calcutta, 1958 (Preface by Moalana Azad)

Smith, V: Akbar, The Great, Delhi, 1958 (Second Edition)

Smith, W. C: Modern Islam in India, London 1946 (Revised ed) Islam in Modern Age

Stephen, Carr: Archaeology of Delhi and Monumental Remains of Delhi, Simla

Tara Chand: History of Freedom Movement in India, Delhi, 1972

Whithead, Henry: Indian Problems in Religion, Education, Politics, London, 1924

اشاریہ